قال الصادق ليس العلم بكثرة التعلم وانما هو نور يقذفه الله في قلب من يريد الله ان يهديه
وقال ابن مسعود ليس العلم بكثرة الرواية انما العلم [illegible] يقذفه الله بالقلب
[illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله المتعالي بعز جلاله عن مطارح الافهام فلا يحيط بكنهه
العارفون المتقدس بكمال ذاته عن مشابهة الانام فلا يبلغ
صفته الواصفون المتفضل بسوابغ الانعام فلا يحصي نعمه
العادون المتطول بالمنن الجسام فلا يقوم بواجب شكره الحامدون

القديم الابدي فلا ازلي سواه الدائم السرمدي فكل شيء مضمحل
عداه احمده سبحانه حمدا يقربني الى رضاه واشكره شكرا
استوجب به المزيد من مواهبه وعطاياه واستقيله من خطايا

استقالة عبد معترف بما جناه نادم على ما فرط في جنب مولاه

جيء به لان الاستقالة من الذنوب مع الاعتراف بالتقصير ادخل في تحقق الاقالة والنفع في رفع ما وقع في ايام الشقاوة منه رحمه الله

واسأله العصمة من الخطاء والخطل والسداد في القول والعمل

بفتح الخاء والطاء مع القصر نقيض الصواب وقد يمد وبكسر الخاء وسكون الطاء الذنب ومنه قوله ان قتلهم كان خطأ كبيرا منه رحمه الله

واشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له الكريم الذى لا يخيب
لديه الظن فهو لما يشاء فعال واشهد ان محمدا عبده ورسوله

المبعوث لتمهيد قواعد الدين وتهذيب مسالك اليقين الناسخ

لتمكن بها ادراك تهذيب الظا[هر] استعمال الشرايع والاحكام

لتمكن بادراكها تهذيب الباطن بمنع الملكات الردية وتفضيل [illegible] على الملكة العلام

بشريعته المطهرة شرايع الاولين والمرسل بالارشاد والهداية

رحمة للعالمين صلى الله عليه واله الهداة المهديين وعترته الكرام
البررة الطيبين

الطيبين صلوة ترضيهم وتزيد على منتهى رضاهم وتبلغهم غاية

[illegible] من الارضاء او من الترضية قال [illegible] ارضيته عنى ورضيته بالتشديد فرضى

مرادهم ونهاية مناهم وتكون لنا عدة وذخيرة يوم نلقى الله سبحانه

ونلقاه وسلم تسليما وبعد فانا ولما انقضت [illegible]

اى صرفت

كنوز الاعمار واطالت التردد بين العين والاثر فى مطالبة الافكار

فاعل اطالت

هو العلم بالاحكام الشرعية والمسائل الفقهية فلعمرى انه المطلب

[illegible] ضمير الفصل [illegible] التخصيص [illegible]

الذي يظفر بالنجاح طالبه والمغتنم الذي يبشر بالارباح كاسبه

↳ الظفر الفوز والنجاح الفتح الظفر بالحوائج وكان المراد به هنا الحوائج فقط

والعلم الذي يعرج بحامله الى الذروة العليا وينال به السعادة في الدنيا

الاخرى ولقد بذل علماؤنا السابقون وسلفنا الصالحون رضوان

الله عليهم اجمعين في تحقيق مباحثه جهدهم واكثروا في تنقيح

مسائله كدهم فكم فتحوا فيه مقفلا ببنان افكارهم وكم شرحوا

منه مجملا ببيان اثارهم وكم صنفوا فيه من كتاب يهتدي في ظلم

الجهالة الى سنن الصواب فمن مختصر كاف في تبليغ الغاية ومبسوط

شاف بتجاوزه النهاية وايضاح يحل من قواعده المشكل وبيان

يكشف من سرائره المعضل وتهذيب يوصل من لا يحضره الفقيه

بمصباح الاستبصار الى مدينة العلم ويجلو بانارة مسالكه عن

الشرايع ظلمات الشك والوهم وذكرى دروس مقنعة في تحقيق الدلالات

والوفاق وتحرير تذكرة هي منتهى الطلب في الآفاق ومهذب جمل

في مختلف الاحكام بكامل الانتصار ومعتبر مدارك جمع مواد النزاع

من صحيح الآثار ولمعة روض بيان لتمهيد اصوله الجليل وروضة بحث

تدهش بارشاد فروعها الاذهان فشكر الله تعالى سعيهم واجزل

جوده مثوبتهم وبرهم وحيث كان من فضل الله علينا ان اهلنا لاقتفاء

آثارهم واحيينا الابوة بهم في اعلام فرغنا بتوفيق الله في تاليف هذا

الكتاب الموسوم بمعالم الدين وملاذ المجتهدين وعقدناه معاهد المسائل

الشريعة واحيينا به مدارس المباحث الفقهية وشفعنا به تحرير

الفروع بتهذيب الاصول وجمعنا بين تحقيق الدليل والمدلول بعبارات قريبة

الى الطباع وتقريبات مقبوله عند الاسماع من غير ايجاز موجب للاخلال

ولا اطناب معقب للملال وانا ابتهل الى الله سبحانه وتعالى ان يجعله خالصا

لوجهه الكريم وانضرع اليه ان يهديني حين تضل الافهام الى المنهج القويم

ويثبتني حين تزل الاقدام على الصراط المستقيم وقد رتبت كتابي هذا

على مقدمة واقسام اربعة والغرض من المقدمة منحصر في مقصدين

المقصد الاول في بيان فضيلة العلم وذكر نبذة مما جاء في فضل

المقصد الثاني في تحقيق مهمات المباحث الاصولية وفيه مطالب المطلب الاول في تحقيق مباحث الالفاظ المطلب الثاني في الاوامر والنواهي المطلب الثالث في العموم والخصوص المطلب الرابع في المطلق والمقيد والمجمل والمبين المطلب الخامس في الاجماع المطلب السادس في الاخبار المطلب السابع في النسخ المطلب الثامن في القياس المطلب التاسع في الاجتهاد والتقليد خاتمة في التعادل والترجيح والاقسام الاربعة في ذكر الفروع

العلماء مرغبا فيه وبيان زيادة شرف علم الفقه على غيره ووجه الحاجة اليه

وذكر حده ومرتبته وبيان موضوعه ومباديه ومسائله اعلم ان فضيلة

العلم وارتفاع درجته وعلو رتبته امر كفى انتظامه في سلك الضرورة

مؤونة الاهتمام ببيانه غير انا نذكر على سبيل التنبيه اشياء في هذا

المعنى من جهة العقل والنقل كتابا وسنة مقتصرين على ما يتأدى به

الغرض فان الاستيفاء في ذلك يقتضي تجاوز الحد ويفضي الى الخروج

عما هو المقصود فاما الجهة العقلية فهي ان المعقولات تنقسم الى موجود

ومعدومة وظاهر ان الشرف للموجود ثم الموجود ينقسم الى جماد ونام

ولا ريب ان النامي اشرف ثم النامي ينقسم الى حساس وغيره ولا شك

ان الحساس اشرف ثم الحساس ينقسم الى عاقل وغيره ولا ريب ان العاقل

اشرف ثم العاقل ينقسم الى عالم وجاهل ولا شك ان العالم اشرف

فالعالم حينئذ اشرف المعقولات فصل

واما الكتاب الكريم فقد اشير الى ذلك في مواضع منه الاول

قوله تعالى في سورة القلم وهي اول ما نزل على نبينا صلوات الله عليه وآله

في قول أكثر المفسرين اقرأ باسم ربك الذي خلق خلق الانسان من علق

انما قال أكثر لأنه اختلف في نزول السورة قال بعضهم أول ما نزل هو سورة [illegible]
وقيل سورة الحمد وقال أكثر المفسرين هو سورة اقرأ

اقرأ وربك الأكرم الذي علم بالقلم علم الانسان ما لم يعلم حيث افتتح

كلامه المجيد بذكر نعمة الايجاد واتبعه بذكر نعمة العلم فلو كان بعد

نعمة الايجاد نعمة أعلى من نعمة العلم لكانت أجدر بالذكر وقد قيل

في وجه التناسب للآي المذكورة في صدر هذه السورة المشتمل

بعضها

بعضها على خلق الانسان من علق وبعضها على تعليمه ما لم يعلم

انه تعالى ذكر أول حال الانسان أعني كونه علقة وهي مكان من الخساسة

وآخر حاله وهو صيرورته عالما وذلك كمال الرفعة والجلالة فكأنه

سبحانه قال كنت في أول أمرك في تلك المنزلة الدنية الخسيسة ثم صرت في آخره

الى هذه الدرجة الشريفة النفيسة الثاني قوله تعالى الله الذي خلق سبع

من سورة الطلاق

ومن الارض مثلهن يتنزل الامر بينهن لتعلموا الاية فانه تجلى حصل العلم عليه

قيل انه تجلى الى العدد وقيل الى العدد فان الارض سبع طبقات بعضها فوق بعض ... وما يعلم جنود ربك الا هو وقيل سبع ارضين ... بعضها ببعض ... الاربع ... والهوا والنار ...

لعلو العالم العلوى والسفلى طرا وكفى بذلك تجلا له وفخرا الثالث قوله تعالى

ومن يؤت الحكمة فقد اوتى خيرا كثيرا فقرن الحكمة بما يرجع الى العلم الرابع

قوله تعالى قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون انما يتذكر اولوا الالباب

الخامس قوله تعالى انما يخشى الله من عباده العلماء السادس قوله تعالى شهد الله انه

لا اله الا هو والملائكة واولوا العلم السابع قوله تعالى وما يعلم تاويله الا

الله والراسخون فى العلم الاية الثامن قوله تعالى قل كفى بالله شهيدا بينى

وبينكم ومن عنده علم الكتاب التاسع يرفع الله الذين امنوا منكم والذين

اوتوا العلم درجات العاشر قوله تعالى خطابا للنبى صلى الله عليه وسلم امرا له

ما اتاه من العلم والحكمة قل رب زدنى علما الحادى عشر قوله بل هو ايات بينات فى صدور

الدين وبنوا العلم **الثاني عشر** ولو ولاك الامثال نضربها للناس وما يعقلها

العالمون **فصل** واما السنة فهي في ذلك كثيرة لا تكاد تحصى فمنها

ما اخبرني به اجازة عدة من اصحابنا منهم السيد الجليل شيخنا نور الدين

علي بن الحسين بن ابي الحسن الموسوي دام اقباله والشيخ الفاضل عز الدين الحسين

بن عبد الصمد الحارثي قدس الله روحه والسيد العابد نور الدين علي بن السيد فخر الدين

الهاشمي يروى انهما اجازة عن والدي السيد الرشيد الشهيد نور الملة

والدين رفع الله درجته كما شرف خاتمته عن شيخه الاجل نور الدين علي بن عبد العالي

الميسي عن الشيخ شمس الدين محمد بن المؤذن الجزيني عن الشيخ ضياء الدين علي بن شيخنا

الشهيد عن والده قدس الله سره عن الشيخ فخر الدين ابي طالب محمد بن الشيخ الامام

العلامة جمال الملة والدين الحسن بن يوسف بن المطهر عن والده رضي الله عنهم عن شيخه

المحقق السعيد نجم الملة والدين ابي القاسم جعفر بن الحسن بن يحيى بن سعيد رضي الله عنه

عن السيد الجليل شمس الدين فخار بن معد الموسوي عن الشيخ الامام ابي الفضل شاذان

بن جبرئيل القمي عن الشيخ الفقيه العماد ابي جعفر محمد بن ابي القسم الطبري عن

الشيخ ابي علي الحسن بن الشيخ السعيد الفقيه ابي جعفر محمد بن الحسن الطوسي عن

والده رضي الله عنه عن الشيخ الامام المفيد محمد بن النعمن عن الشيخ ابي القاسم

جعفر بن محمد بن قولويه عن الشيخ الجليل الكبير ابي جعفر محمد بن يعقوب

الكليني عن علي بن ابرهيم بن هاشم عن ابيه عن حماد بن عيسى عن عبد الله بن ميمون القداح ح

وعن محمد بن يعقوب عن محمد بن الحسن وعلي بن محمد عن سهل بن زياد عن جعفر

بن محمد الاشعري عن عبد الله بن ميمون القداح ح وعن محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى

عن احمد بن محمد عن جعفر بن محمد الاشعري عن عبد الله بن ميمون القداح عن

ان عبد الله عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله من سلك طريقا يطلب فيه

علما سلك الله به طريقا الى الجنة وان الملائكة لتضع اجنحتها لطالب

العلم رضا به وانه ليستغفر لطالب العلم من في السماء ومن في الارض حتى الحوت في البحر

وفضل العالم على العابد كفضل القمر على سائر النجوم ليلة البدر وان

العلماء ورثة الانبياء لان الانبياء لم يورثوا دينارا ولا درهما ولكن

ورثوا العلم فمن اخذ منه اخذ بحظ وافر وبالاسناد عن الشيخ المفيد محمد

بن النعمان عن الشيخ الصدوق ابي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي رحمه الله عن ابيه

عن سعد بن عبد الله عن محمد بن عيسى بن عبيد اليقطيني عن يونس بن عبد الرحمن

عن الحسن بن زياد العطار عن سعد بن طريف عن الاصبغ بن نباتة قال قال امير المؤمنين

علي بن ابي طالب عليه السلام تعلموا العلم فان تعلمه حسنة ومدارسته تسبيح والبحث عنه

جهاد وتعليمه لمن لا يعلمه صدقة وهو عند الله لاهله قربة لانه معالم الحلال

والحرام ومنار سالكه سبيل الجنة وهو انيس في الوحشة وصاحب في الوحدة

وسلاح على الاعداء وزين للاخلاء يرفع الله به اقواما يجعلهم في الخير ائمة

يقتدى بهم ترمق اعمالهم وتقتبس آثارهم وترغب الملائكة في خلتهم يمسحهم

باجنحتهم في صلاتهم لان العلم حيوة القلوب ونور الابصار من العمى

وقوة للابدان عن الضعف ينزل الله حامله منازل الابرار ويمنحه

مجالسة الاخيار في الدنيا والاخرة بالعلم يطاع الله وبالعلم يعبد وبالعلم يعرف الله

ويوحد وبالعلم توصل الارحام وبه يعرف الحلال والحرام والعلم

تبليغ

امام العقل والعقل تابعه يلهمه السعداء ويحرمه الاشقياء

فالعلم فضل وعطاء من الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم

وروينا بالاسناد عن محمد بن يعقوب عن علي بن ابراهيم بن هاشم عن ابيه عن

روينا بطريق المجهول مع التشديد اي حدثنا ورويناه بالتشديد اي روى بنا غيرنا وبطريق المعلوم اي انا نروي عن غيرنا

الحسن ابي الحسن الفارسي عن عبد الرحمن بن زيد عن ابيه عن ابي عبد الله عليه السلام

قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله طلب العلم فريضة على كل مسلم الا

ان الله يحب بغاة العلم وعنه عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى

عن ابن محبوب عن هشام بن سالم عن ابي حمزة عن ابي اسحاق السبيعي عمن حدثه قال سمعت

امير المؤمنين عليه السلام يقول ايها الناس اعلموا ان كمال الدين طلب العلم والعمل به

وان طلب العلم اوجب عليكم من طلب المال ان المال مقسوم مضمون لكم

قد قسمه عادل بينكم وضمنه وسيفي لكم والعلم مخزون عند اهله و

قد امرتم بطلبه من اهله فاطلبوه وعنه عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن

عيسى عن محمد بن خالد عن ابي البختري عن ابي عبد الله عليه السلام قال ان العلماء

ورثة الانبياء وذلك ان الانبياء لم يورثوا درهما ولا دينارا وانما اورثوا

أحاديث من أحاديثهم فمن أخذ بشيء منها فقد أخذ حظا وافرا فانظروا
علمكم هذا عمن تأخذونه فإن فينا أهل البيت في كل خلف عدولا ينفون
عنه تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتأويل الجاهلين وعنه عن الحسين بن
محمد عن علي بن سعد رفعه عن أبي حمزة عن علي بن الحسين عليهما السلام قال لو يعلم الناس ما
في طلب العلم لطلبوه ولو بسفك المهج وخوض اللجج إن الله تبارك وتعالى
أوحى

أوحى إلى دانيال أن أمقت عبيدي إلي الجاهل المستخف بحق أهل العلم
التارك للاقتداء بهم وأن أحب عبيدي إلي التقي الطالب للثواب
الجزيل الملازم للعلماء التابع للحلماء القابل عن الحكماء وعنه عن علي
بن إبراهيم عن أبيه وعن محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد جميعا عن ابن أبي عمير عن
سيف بن عميرة عن أبي حمزة عن أبي جعفر عليه السلام قال عالم ينتفع بعلمه أفضل

من سعدان الف عابد وعنه عن الحسين بن محمد عن احمد بن اسحق بن سعد

بن مسلم عن معوية بن عمار قال قلت لابي عبد الله عليه السلام رجل راوية لحديثكم

يبث ذلك في الناس ويشدده في قلوبهم وقلوب شيعتكم ولعل عابدا من شيعتكم

ليست له هذه الرواية ايهما افضل قال الراوية لحديثنا يشد به قلوب

شيعتنا افضل من الف عابد **فصل** ومنهم ما يجب على العالم

مراعاته تصحيح القصد واخلاص النية وتطهير القلب من دنس الاغراض

الدنيوية وتكميل النفس في قوتها العملية وتزكيتها باجتناب الرذايل

واقتناء الفضايل الخلقية وقهر القوتين الشهوية والغضبية

وقد روينا بالطرق السابقة وغيره عن محمد بن يعقوب رضي الله عنه عن علي بن ابراهيم

رفعه الى ابي عبد الله عليه السلام ح وعن محمد بن يعقوب قال حدثني محمد بن

محمود ابو عبد الله القزويني عن عدة من اصحابنا منهم جعفر بن احمد الصيقل

القزويني عن احمد بن عيسى العلوي عن عباد بن صهيب عن ابي عبد الله

قال طلبة العلم ثلثة فاعرفهم باعيانهم وصفاتهم صنف يطلبه للجهل والمراء

وصنف يطلبه للاستطالة والختل وصنف يطلبه للفقه والعقل

فصاحب الجهل والمراء موذ ممار متعرض للمقال في اندية الرجال بتذاكر

العلم وصفة الحلم قد تسربل بالخشوع وتخلى من الورع فدق الله

من هذا خيشومه وقطع منه حيزومه وصاحب الاستطالة والختل

ذو خب وملق يستطيل على مثله من اشباهه ويتواضع للاغنياء

من دونه فهو لحلوائهم هاضم ولدينه حاطم فاعمى الله على هذا

خبره وقطع من آثار العلماء اثره وصاحب الفقه والعقل ذو كآبة

وحزن وسهر قد تحنك في برنسه وقام الليل في حندسه يعمل ويخشى

وجلا داعيا مشفقا مقبلا على شانه عارفا باهل زمانه مستوحشا

من اوثق اخوانه فشد الله من هذا اركانه واعطاه يوم القيمة امانه

عنه عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى عن علي بن ابرهيم عن ابيه جميعا

هذا الحديث ضعيف على المشهور معتمد عندي

عن حماد بن عيسى عن عمر بن اذينة عن ابان بن ابي عياش عن سليم بن قيس قال

سمعت

سمعت امير المؤمنين عليه السلم يقول قال رسول الله صلى الله عليه وآله

منهومان لا يشبعان طالب دنيا وطالب علم فمن اقتصر من الدنيا على ما

احل الله له سلم ومن تناولها من غير حلها هلك الا ان يتوب او يراجع ومن اخذ

العلم من اهله وعمل بعلمه نجا ومن اراد به الدنيا فهي حظه عنه عن الحسين بلغ

بن محمد بن بنان عن معلى بن محمد عن الحسن بن علي الوشاء عن احمد بن عائذ عن ابي خديجة

هذا الحديث ضعيف على المشهور لكنه معتبر عندي

عن ابي عبد الله عليه السلام قال من اراد الحديث لمنفعة الدنيا لم يكن له في الآخرة

نصيب ومن اراد به خير الآخرة اعطاه الله خير الدنيا والآخرة عنه عن علي

بن ابرهيم عن ابيه عن القاسم بن محمد الاصبهاني عن المنقري عن حفص بن غياث عن

ابي عبد الله قال اذا رايتم العالم محبا للدنيا فاتهموه على دينكم فان كل محب

لشيء يحوط ما احب وقال اوحى الله الى داود عليه السلام لا تجعل بيني وبينك

عالما مفتونا بالدنيا فيصدك عن طريق محبتي فان اولئك قطاع طريق عبادي

المريدين ان ادنى ما انا صانع بهم ان انزع حلاوة مناجاتي من قلوبهم عنه

محمد بن اسمعيل عن الفضل بن شاذان عن حماد بن عيسى عن ربعي بن عبد الله عمن

حدثه عن ابي جعفر عليه السلام قال من طلب العلم ليباهي به العلماء او يماري

به السفهاء او يصرف به وجوه الناس اليه فليتبوأ مقعده من النار

ان الرياسة لا تصلح الا لاهلها **فصل** ورويناه بالاسناد
السابق عن الشيخ المفيد محمد بن النعمان عن الشيخ الصدوق محمد بن علي بن بويه
عن علي بن احمد بن موسى الدقاق رضي الله عنه قال حدثنا محمد بن جعفر الكوفي
الاسدي قال حدثنا محمد بن اسمعيل البرمكي قال حدثنا عبد الله بن احمد قال
حدثنا اسمعيل بن الفضل عن ثابت بن دينار الثمالي عن سيد العابدين علي
بن

بن الحسين بن علي بن ابي طالب عليهم السلام قال حق سائسك بالعلم التعظيم له
والتوقير عليه وحسن الاستماع اليه والاقبال اليه وان لا ترفع
عليه صوتك ولا تجيب احدا يسأله حتى يكون هو الذي يجيب ولا تحدث
في مجلسه احدا ولا تغتاب عنده احدا وان تدفع عنه اذا ذكر عندك
بسوء وان تستر عيوبه وتظهر مناقبه ولا تجالس له عدوا ولا تعادي

له ولبا فاذا فعلت ذلك شهدت لك الملائكة الله بانك فضله ونعلي علم

الله جل اسمه لا للناس وحق رغبتك العلم ان نعلم ان الله عز وجل اتاه

فيما اخبرنا انا الرمن العلم وفتح لك من خزائنه فانا احسن في تعليم الناس ولم

نخرق بهم ولم نضجر عليهم زادك الله من فضله وان انت منعت الناس علمك

ضجر منه وبه اذا تبرم واقلق
من الغم وقد ضجر معه التعب و
نحوه [illegible]

او خرقت بهم عند طلبهم منك كان حقا على الله عز وجل ان يسلبك العلم
بهاؤه

وقد روينا

بهاؤه ويسقط من القلوب محلك وبالاسناد عن المفيد عن احمد بن محمد بن سليمان

الزراري قال حدثنا مولى علي بن الحسن السعدابادي ابو الحسن القمي قال حدثنا

احمد بن ابي عبد الله البرقي عن ابيه عن سليمان بن جعفر الجعفري عن رجل عن ابي عبد الله

قال كان علي عليه السلام يقول ان من حق العالم ان لا تكثر عليه السؤال ولا تأخذ

بثوبه واذا دخلت عليه وعنده قوم فسلم عليهم جميعا وخصه بالتحية دونهم

واجلس بين يديه ولا تجلس خلفه ولا تغمز بعينك ولا تشر بيدك ولا تكثر من
القول قال فلان وقال فلان خلافا لقوله ولا تضجر بطول صحبته وانما

مثل العالم مثل النخلة تنتظرها متى يسقط عليك منها شيء والعالم اعظم اجرا

من الصائم القائم الغازي في سبيل الله واذا مات العالم ثلم في الاسلام

ثلمة لا يسدها شيء الى يوم القيمة **فصل** ويجب على العالم العمل كما

علي

بلغ

على غيره لكنه في حق العالم آكد ومن ثم جعل الله ثواب المطيعات من نساء

النبي صلى الله عليه وآله وعقاب العاصيات منهن ضعف ما لغيرهن

آمده آخر جزو بيست و يكم در سوره احزاب
يا نساء النبي من يأت منكن بفاحشة
مبينة يضاعف لها العذاب
ضعفين وكان ذلك على الله يسيرا
ومن يقنت منكن لله ورسوله
وتعمل صالحا نؤتها اجرها مرتين
واعتدنا لها رزقا كريما

وليجعل له حظا وافرا من الطاعات والقربات فانما تقبل النفس ملكة

صالحة واستعدادا تاما لقبول الكمالات وقد روينا بالاسناد

المتصل وغيره عن محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى

عن حماد بن عيسى عن عمر بن اذينة عن ابان بن ابي عياش عن سليم بن قيس الهلالي

قال سمعت امير المؤمنين عليه السلم يحدث عن النبي صلى الله عليه واله انه قال في كلام

له العلماء رجلان رجل عالم اخذ بعلمه فهذا ناج وعالم تارك لعلمه فهذا

هالك وان اهل النار ليتاذون من ريح العالم التارك لعلمه وان

اشد اهل النار ندامة وحسرة رجل دعا عبدا الى الله سبحانه فاستجاب له

وقبل

وقبل منه فاطاع الله فادخله الجنة وادخل الداعي النار بتركه

فادخله الله الجنة

علمه واتباعه الهوى وطول الامل اما اتباع الهوى فيصد عن الحق

وطول الامل ينسي الآخرة وعن محمد بن يحيى عن احمد بن

لان طول الامل يورث قساوة القلب وقساوة القلب يبعد عن الآخرة

ولانه يبعث الشوق الى الدنيا وزبرجها والفرح بحصولها فيبعد عن

الآخرة والتذكر بها ابدا ولان الآخرة ضد الدنيا

محمد عن محمد بن سنان عن اسمعيل بن جابر عن ابي عبد الله عليه السلم قال العلم

مقرون الى العمل فمن علم عمل ومن عمل علم والعلم يهتف بالعمل فان اجابه

تبليغ

والآن رحل عنه وعنه عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن

علي بن محمد القاساني عمن ذكره عن عبد الله بن القاسم الجعفري عن ابي عبد الله

عليه السلام قال ان العالم اذا لم يعمل بعلمه زلت موعظته عن القلوب كما

تبليغ

يزل المطر عن الصفا وعنه عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن القاسم بن محمد

عن المنقري عن علي بن هاشم بن البريد عن ابيه قال جاء رجل الى علي بن الحسين

عليهما السلام فسأله عن مسائل فاجاب ثم عاد ليسأل عن مثلها فقال

علي بن الحسين عليهما السلام مكتوب في الانجيل لا تطلبوا علم ما لا تعلمون

ولما تعملوا بما علمتم فان العلم اذا لم يعمل به لم يزدد صاحبه الا كفرا ولم يزدد

تبليغ

من الله الا بعدا وعنه عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن ابيه

رفعه قال قال امير المؤمنين عليه السلام في كلام له خطب على المنبر ايها الناس

اذا علمتم فاعملوا بما علمتم لعلكم تهتدون ان العالم العامل بغيره كالجاهل

الحائر الذي لا يستفيق عن جهله بل قد رايت ان الحجة عليه اعظم والحسرة

ادوم على هذا العالم المنسلخ عن علمه منها على هذا الجاهل المتحير في جهله

وكلاهما حائر بائر لا ترتابوا فتشكوا ولا تشكوا فتكفروا ولا ترخصوا

لانفسكم فتدهنوا ولا تدهنوا في الحق فتخسروا وان من الحق ان تفقهوا

ومن الفقه ان لا تغتروا وان انصحكم لنفسه اطوعكم لربه واغشكم

لنفسه اعصاكم لربه ومن يطع الله يامن ويستبشر ومن يعص الله يخب و

يندم وعنه عن علي بن محمد عن سهل بن زياد عن جعفر بن محمد الاشعري

عن عبد الله بن ميمون القداح عن ابي عبد الله عليه السلام عن آبائه عليهم السلام

قال جاء رجل الى رسول الله صلى الله عليه وآله فقال يا رسول الله ما العلم فقال الانصات

قال ثم مه يا رسول الله قال الاستماع قال ثم مه قال الحفظ قال ثم مه

قال العمل به قال ثم مه يا رسول الله قال نشره فصل وروينا بالاسناد عن محمد

بن يعقوب عن محمد بن يحيى العطار عن احمد بن محمد بن عيسى عن الحسن بن محبوب عن معوية بن

وهب قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول اطلبوا العلم وتزينوا معه بالحلم والوقار وتواضعوا

لمن تعلمونه العلم وتواضعوا لمن طلبتم منه العلم ولا تكونوا علماء جبارين فيذهب

فيذهب

فيذهب باطلكم بحقكم عنه عن علي بن ابرهيم عن محمد بن عيسى عن يونس عن

حماد بن عثمان عن الحارث بن المغيرة النصري عن ابي عبد الله عليه السلام في قول الله عز وجل

انما يخشى الله من عباده العلماء قال يعني بالعلماء من صدق قوله فعله

ومن لم يصدق قوله فعله فليس بعالم عنه عن عدة من اصحابنا عن احمد روينا

بن محمد البرقي عن اسمعيل بن مهران عن ابي سعيد القماط عن الحلبي عن ابي عبد الله

قال قال امير المومنين عليه السلام الا اخبركم بالفقيه حق الفقيه من لم
يقنط الناس من رحمة الله ولم يومنهم من عذاب الله ولم يرخص لهم في معاصي
الله ولم يترك القران رغبة عنه الى غيره الا لا خير في علم ليس فيه تفهم
الا لا خير في قراءة ليس فيها تدبر الا لا خير في عبادة لا فقه فيها الا لا
خير في نسك لا ورع فيه عنه عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن علي بن معبد

الا لا خير في عبادة ليس فيها تفكر

عمن ذكره عن معوية بن وهب عن ابي عبد الله عليه السلام قال كان امير المومنين عليه السلام
يقول يا طالب العلم ان للعالم ثلث علامات العلم والحلم والصمت وللمتكلف
ثلث علامات ينازع من فوقه بالمعصية ويظلم من دونه بالغلبة
ويظاهر الظلمة عنه عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد عن نوح بن شعيب
النيسابوري عن عبيد الله بن عبد الله الدهقان عن درست بن ابي منصور

عن عروة بن اخي شعيب العقرقوفي عن شعيب عن ابي بصير قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام

كان امير المؤمنين عليه السلام يقول يا طالب العلم ان العلم ذو فضائل كثيرة فراسه التواضع وعينه البراءة

من الحسد واذنه الفهم ولسانه الصدق وحفظه الفحص وقلبه حسن النية و

عقله معرفة الاشياء والامور ويده الرحمة ورجله زيارة العلماء

وهمته السلامة وحكمته الورع ومستقره النجاة وقائده العافية

ومركبه الوفاء وسلاحه لين الكلمة وسيفه الرضا وقوسه المداراة

وجيشه محاورة العلماء وماله الادب وذخيرته اجتناب الذنوب

وزاده المعروف وماؤه الموادعة ودليله الهدى ورفيقه محبة الاخيار

عنه عن علي بن ابرهيم عن ابيه عن القسم بن محمد عن سليمن بن داود المنقري

عن حفص بن غياث قال قال لي ابو عبد الله من تعلم العلم وعمل به وعلم لله دعي

فى ملكوت السموات عظيما فضل تعلم لله وعمل لله وعلّم لله فصل

ولما ثبت ان كمال العلم انما هو بالعمل تبين انه ليس فى العلوم بعد المعرفه

اشرف من علم الفقه لان مدخليته فى العمل اقوى مما سواه اذ به يعرف

اوامر الله تعالى فيمتثل ونواهيه فيجتنب ولان معلومه اعنى احكام الله تعالى

اشرف المعلومات بعد ما ذكر ومع ذلك فهو الناظم لامور المعاش وبه يتم

كمال

نوع الانسان وقد روينا بطرقنا عن محمد بن يعقوب عن محمد بن

الحسن وعلى بن محمد عن سهل بن زياد عن محمد بن عيسى عن عبيد الله بن عبد الله

الدهقان عن درست الواسطى عن ابرهيم بن عبد الحميد عن ابى الحسن موسى

قال دخل رسول الله صلى الله عليه وآله المسجد فاذا جماعة قد اطافوا

برجل فقال ما هذا فقيل علامة فقال وما العلامة فقالوا له اعلم

الناس بانساب العرب ووقايعها وايام الجاهلية والاشعار العربية

قال فقال النبي ذاك العلم لا يضر من جهله ولا ينفع من علمه ثم قال النبي

انما العلم ثلثة اية محكمة او فريضة عادلة او سنة قائمة وما خلاهن

فهو فضل عنه عن الحسين بن محمد عن معلى بن محمد عن الحسن بن علي

الوشاء عن حماد بن عثمن عن ابي عبد الله قال اذا اراد الله بعبد خيرا فقهه في الدين

عنه

عنه عن محمد بن اسمعيل عن الفضل بن شاذان عن حماد بن عيسى عن ربعي

بن عبد الله عن رجل عن ابي جعفر عليه السلم قال الكمال كل الكمال التفقه

في الدين والصبر على النائبة وتقدير المعيشة عنه عن محمد بن يحيى عن

احمد بن محمد عن ابن محبوب عن ابي ايوب الخزاز عن سليمان بن خالد عن ابي عبد الله

قال ما احد يموت من المؤمنين احب الى ابليس من موت فقيه عنه عن علي

بن ابرهيم عن ابيه عن ابن ابي عمير عن بعض اصحابه عن ابي عبد الله عليه السلم

قال اذا مات المؤمن الفقيه ثلم في الاسلام ثلمة لا يسدها شيء

عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن ابن محبوب عن علي بن ابي حمزة قال سمعت

ابا الحسن موسى بن جعفر عليهما السلم يقول اذا مات المؤمن الفقيه بكت

عليه الملئكة وبقاع الارض التي كان يعبد الله عليها وابواب السماء

التي

التي كان يصعد فيها باعماله وثلم في الاسلام ثلمة لا يسدها شيء

لان المؤمنين الفقهاء حصون الاسلام كحصن سور المدينة لها

الثالث عن الشيخ المفيد محمد بن النعمن عن احمد بن محمد بن سليمن الزراري

عن علي بن الحسين السعدابادي عن احمد بن ابي عبد الله البرقي عن محمد

بن عبد الحميد العطار عن عمه عبد السلم بن سالم عن رجل عن ابي عبد الله

قال حديث في حلال وحرام تاخذه من صادق خير من الدنيا وما فيها

من ذهب او فضة وبالاسناد عن احمد بن ابي عبد الله عن محمد بن عبد الحميد

عن يونس بن يعقوب عن ابيه قال قلت لابي عبد الله عليه السلام اني

ابنا قد احتاجوا ان يسالوا عن حلال وحرام ولا يسالوا الا عنه

قال فقال لي وهل يسال الناس عن شيء افضل من الحلال والحرام

فص

فصل الحق عندنا ان الله انما فعل الاشياء لحكمة [illegible]

لغرض وغاية ولا ريب ان نوع الانسان اشرف ما في العالم السفلي

من الاجسام فيلزم تعلق الغرض بخلقه ولا يمكن ان يكون ذلك الغرض

[illegible]

حصول ضرر له اذ هذا انما يقع من الجاهل والمحتاج تعالى الله

عن ذلك علوا كبيرا فتعين ان يكون هو النفع ولا يجوز ان يعود اليه سبحانه

لاستغنائه وكماله فلا بد ان يكون عائدا الى العبد وحيث كانت

المنافع الدنيوية فى الحقيقة ليست منافع وانما هى دفع للالام فلا يكاد

يطلق اسم النفع الاعلى عليها ما ندر منها لم يعقل ان يكون هو الغرض من ايجاد

هذا المخلوق الشريف سيما مع كونه منقطعا مشوبا بالالام المنغصة

فلا بد ان يكون الغرض شيئا اخر مما يتعلق بالمنافع الاخروية و

لما كان

لما كان ذلك النفع من اعظم المطالب وانفس المواهب لم يكن مبذولا

لكل طالب بل انما يحصل بالاستحقاق وهو لا يكون الا بالعمل فى هذه الدار وهو

المسبوق بمعرفة كيفية العمل المشتمل عليها هذا العلم فكانت الحاجة

ماسة اليه جدا لتحصيل هذا النفع العظيم وقد روينا بالاسناد

الثابت وغيره عن محمد بن يعقوب بن اسحق عن الفضل بن شاذان

قال حدثنا احمد بن عبد الله بن ابى ليث البرقى قال حدثنا جدى احمد بن محمد

بن خالد البرقى عن ابيه عن ابن ابى عمير عن العلاء عن محمد بن مسلم قال قال ابو عبد الله

لو اوتيت بشاب من شباب الشيعة لا يتفقه لادبته قال وكان ابو جعفر

يقول تفقهوا والا فانتم اعراب وبالاسناد عن احمد بن محمد بن خالد

عن بعض اصحابنا عن على بن اسباط عن اسحق بن عمار قال سمعت ابا عبد الله

يقول ليت السياط على رؤس اصحابى حتى يتفقهوا فى الحلال والحرام

فصل الفقه فى اللغة الفهم وفى الاصطلاح هو العلم

بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية فخرج بالتقييد

بالاحكام العلم بالذوات كزيد مثلا وبالصفات ككرمه وشجاعته

وبالافعال ككتابته وخياطته وخرج بالشرعية غيرها كالعقلية

عن ابن ابی عمیر عن جمیل بن دراج عن ابان بن تغلب عن ابی عبد الله علیه السلام

قال لوددت ان اصحابی ضربت رؤوسهم بالسیاط حتی یتفقهوا

عنه عن علی بن محمد بن عبد الله عن احمد بن محمد بن خالد عن عثمن بن عیسی

عن علی بن ابی حمزة قال سمعت ابا عبد الله علیه السلام یقول تفقهوا فی

الدین فانه من لم یتفقه منکم فی الدین فهو اعرابی ان الله یقول فی

کتابه لیتفقهوا فی الدین ولینذروا قومهم اذا رجعوا الیهم لعلهم یحذرون

عنه عن الحسین بن محمد عن جعفر بن محمد عن القسم بن ربیع عن المفضل بن عمر قال سمعت

ابا عبد الله علیه السلام یقول علیکم بالتفقه فی دین الله ولا تکونوا اعرابا

فانه من لم یتفقه فی دین الله لم ینظر الله الیه یوم القیمة ولم یزک له

عملا وبالاسناد الثالث عن المفید عن الحسن بن حمزة العلوی الطبری

بحثه واللغوية وخرج بالفرعية الاصولية وبقولنا عن ادلتها

قيد به لان الشرعية ايضا قد يؤخذ من العقل

علم الله سبحانه وعلم الملائكة والانبياء وخرج بالتفصيلية علم

المقلد في المسائل الفقهية فانه ماخوذ من دليل اجمالي مطرد

في جميع المسائل وذلك لانه اذا علم ان هذا الحكم المعين قد افتى به

المفتي وعلم ان كل ما افتى به المفتي فهو حكم الله في حقه يعلم بالضرورة

ان ذلك الحكم المعين هو حكم الله تعالى في حقه وهكذا يفعل في

كل حكم يرد عليه وقد اورد على هذا الحد انه ان كان المراد بالاحكام

البعض لم يطرد لدخول المقلد اذا عرف بعض الاحكام كذلك لانا لا نريد

اي علم المقلد لان الكلام في حد الفقه لا الفقيه

الطرد هو انه كلما وجد الحد وجد المحدود والعكس هو ان يوجد الحد بدون المحدود ولا يكون مانعا

به العامي بل من لم يبلغ رتبة الاجتهاد وقد يكون عالما متمكنا

اراد به الاجتهاد في الكل

من تحصيل ذلك لعلو رتبته في العلم مع انه ليس بفقيه في الا

وان كان المراد بها الكل لم ينعكس لخروج اكثر الفقهاء عنه ان
لم يكن كلهم لانهم لا يعلمون جميع الاحكام بل بعضها او اكثرها ثم
ان الفقه اكثره من باب الظن لابتنائه غالبا على ما هو ظني
الدلالة او السند فكيف اطلق عليه العلم والجواب اما عن سؤال
الاحكام فبانا نختار اولا ان المراد البعض قولكم لا يطرد لدخول
المقلد

المقلد فيه قلنا ممنوع اما على القول بعدم تجزي الاجتهاد فظاهر
اذ لا يتصور على هذا التقدير انفكاك العلم ببعض الاحكام كذلك
عن الاجتهاد فلا يحصل للمقلد وان بلغ من العلم ما بلغ واما
على القول بالتجزي فالعلم المذكور داخل في الفقه ولا ضير فيه
لصدقه عليه حقيقة وكون العالم بذلك فقيها بالنسبة
الفقيه

وحينئذ فيتناول الظن وهذا المعنى شائع في الاستعمال سيما
في الاحكام الشرعية وما يقال في الجواب ايضا من ان الظن في
طريق الحكم لا في نفسه وظنية الطريق لا تنافي علمية الحكم
ضعفه ظاهر عندنا واما عند المصوبة القائلين بان كل
مجتهد مصيب كما سياتي الكلام فيه ان شاء الله تعالى في بحث
الاجتهاد

الاجتهاد فله وجه وكانه لهم وتبعهم فيه من لا يوافقهم
على هذا الاصل غفلة عن حقيقة الحال فصل واعلم
ان لبعض العلوم تقدما على بعض اما لتقدم موضوعه او
لتقدم غايته او لاشتماله على مبادي العلوم المتاخرة او
لغير ذلك من الامور التي ليس هذا موضع ذكرها ومرتبة هذا

الى ذلك المعلوم اصطلاحا وان صدق عليه عنوان التقليد بمعنا اخذ المسئلة من الغير

بالاضافة الى ما عداه ثم تحقيقنا بان المراد بها الكل كما هو الظاهر من الاحكام

لكونها جمعا محلى باللام ولا ريب انه حقيقة في العموم فو الكل الاحكام

لخروج اكثر الفقهاء عنه قلنا ثم اذا المراد بالعلم بالجميع التهيؤ له وهو ان يكون عنده ما يكفيه في استعلامه من الماخذ

والشرايط

والشرايط بان يرجع اليه فيحكم واطلاق العلم على مثل هذا التهيؤ شايع في العرف فانه يقال لفلان علم النحو مثلا ولا يراد ان مسائله حاضرة عنده على التفصيل وح فعدم العلم بالحكم في الحال الحاضر لا ينافيه واما عن سؤال الظن فيحمل العلم على معناه الاعم اعني ترجيح احد الطرفين وان لم يمنع من النقيض

العلم متأخرة عن غيره بالاعتبار الثالث لافتقاره الى سائر العلوم واستغنائها عنه

أما تأخره عن علم الكلام فلأنه يبحث في هذا العلم عن كيفية التكليف وذلك مسبوق بالبحث عن معرفة نفس المكلف والمكلف وأما تأخره عن علم الأصول فظاهر لأن هذا

العلم النظري وربما هو محتاج الى الاستدلال وعلم أصول الفقه متضمن لبيان كيفية الاستدلال ومن هذا يظهر وجه تأخره عن المنطق أيضا لكونه متكفلا ببيان

صحة الطرق وفسادها وأما تأخره عن اللغة والنحو والتصريف فلأن من مبادي هذا العلم الكتاب والسنة واحتياج العلم بهما الى العلوم الثلاثة ظاهر فهذه هي العلوم التي يجب تقدم معرفتها عليه في الجملة ولبيان مقدار الحاجة منها محل آخر

فصل ولا بد لكل علم ان يكون باحثا عن امور لاحقة لغيرها وتسمى تلك الامور مسائله وذلك الغير موضوعه ولا بد له من مقدمات يتوقف عليه

الاستدلال عليها ومن تصور الموضوع واجزائه وجزئياته وموضوع

دلالتها ولما كان البحث في علم الفقه عن الاحكام الخمسة اعني الوجوب والندب

والاباحة والكراهة وعن الصحة والبطلان من حيث كونها عوارض لافعال المكلفين

فلا جرم كان موضوعه هو افعال المكلفين من حيث الاقتضاء والتخيير و

مبادئه ما يتوقف عليه من المقدمات كالكتاب والسنة والاجماع ومن التصورات

كمعرفة الموضوع واجزائه وجزئياته ومسائله هي المطالب الجزئية

المستدل عليها فيه **المقصد الثاني** في تحقيق مهمات المباحث

الاصولية التي هي الاساس لبناء الاحكام الشرعية وفيه مطالب **المطلب الاول**

في عدة من مباحث الالفاظ **تقسيم** اللفظ والمعنى ان اتحدا فاما ان يمنع نفس تصوره

من وقوع الشركة فيه وهو الجزئي او لا يمنع وهو الكلي والكلي اما ان يتساوى

معناه في جميع موارده وهو المتواطي ومتفاوت هو المشكك وان تكثرا

فالالفاظ متباينة سواء كانت المعاني متصلة كالذات والصفة ومنفصلة كالضدين

وان تكثرت الالفاظ واتحد المعنى فهي مترادفة وان تكثرت المعاني واتحد اللفظ

من وضع واحد فهو المشترك وان اختص باحدها ثم استعمل في الباقي من غير

مناسبة فهو مرتجل وان علا كان الاستعمال لمناسبة فهو المنقول اللغوي

اصطلاح والشرعي والعرفي وان كان بدون المناسبة فهو مرتجل

في وجود الحقيقة العرفية واما الشرعية فقد اختلفوا في اثباتها

فنفاها القاضي ابو بكر وقبل الخوض في الاستدلال لا بد من تحرير محل النزاع

فنقول لا نزاع في ان الالفاظ المتداولة على السنة اهل الشرع المستعملة في خلاف

معانيها اللغوية قد صارت حقائق في تلك المعاني كاستعمال الصلوة في الافعال

الخصوصة بعد وضعها في اللغة للدعاء واستعمال الزكاة في القدر المخرج من

المال بعد وضعها في اللغة للنمو واستعمال الحج في اداء المناسك المخصوصة

بعد وضعه في اللغة لمطلق القصد وانما النزاع في ان صيرورتها كذلك

هل هي بوضع الشارع وتعيينه اياها بازاء تلك المعاني بحيث تدل عليها

بغير قرينة لتكون حقائق شرعية فيها او بواسطة غلبة هذه الالفاظ

في المعاني

المعاني المذكورة في لسان اهل الشرع وانما استعملها الشارع فيها

بطريق المجاز بمعونة القرائن فتكون حقائق عرفية خاصة لا شرعية وتظهر ثمرة

الخلاف فيما اذا وقعت مجردة عن القرائن في كلام الشارع فانها تحمل على المعاني

المذكورة بناء على الاول وعلى اللغوية بناء على الثاني واما اذا استعملت

في كلام اهل الشرع فانها تحمل على الشرعي بغير خلاف احتج المثبتون بانا

نقطع ان الصلوة اسم للركعات المخصوصة مما فيهما من الاقوال والهيئات

وان الزكوة لاداء مال مخصوص والصيام لامساك مخصوص والحج لقصد مخصوص

ويقطع ايضا بسبق هذه المعاني منها الى الفهم عند اطلاقها وذلك علامة

الحقيقة ثم ان هذا لم يحصل الا بتصرف الشارع ونقله لها اليها وهو

معنى الحقيقة الشرعية واورد عليه انه لا يلزم من استعمالها في غير

معانيها ان تكون حقائق شرعية بل يجوز كونها مجازات وورد بوجهين

احدهما انه اذا ريد بمجازيتها ان الشارع استعملها في معانيها المناسبة

للمعنى اللغوي ولم يكن ذلك معهودا من اهل اللغة ثم اشتهر فافاد بغير قرينة

فذلك معنى الحقيقة الشرعية وقد ثبت المدعى وان اريد بالمجازية

ان اهل اللغة استعملوها في هذه المعاني والشارع تبعهم فيه فهو

خلاف الظاهر لانها معان حدثت ولم يكن اهل اللغة يعرفونها واستعمال

اللفظ في المعنى فرع معرفته وثانيهما ان هذه المعاني يفهم من هذه

الالفاظ عند الاطلاق بغير قرينة ولو كانت مجازات لغوية لما فهمت

الا بالقرينة وفي كلا هذين الوجهين مع اصل الحجة بحث اما في الحجة

فلان دعوى كونها اسماء لمعانيها الشرعية لسبقها منها الى الفهم عند

اطلاقها

اطلاقها ان كانت بالنسبة الى اطلاق الشارع فهي ممنوع وان كانت

بالنظر الى اطلاق اهل الشرع فالذي يلزم هو كونها حقائق عرفية لهم

لا حقائق شرعية واما في الوجه الاول فلان قوله فذلك معنى

الحقيقة الشرعية اذ الاشتهار والافادة بغير قرينة انما هو في عرف اهل الشرع

لا في اطلاق الشارع فهي حقيقة عرفية لهم لا شرعية واما

الوجه الثاني فلما اوردناه في الحجة من السؤال الفهم بغير قرينة

انما هو بالنسبة الى المتشرعة لا الى الشارع فحجة النافين وجهان

الاول انه لو ثبت نقل الشارع هذه الالفاظ الى غير معانيها اللغوية

لفهمها المخاطبين بها حيث انهم مكلفون بما تضمنه ولا ريب انهم

شرط التكليف ولو فهمها اياها لنقل الينا لاشتراكنا لهم في التكليف

ولو نقل اما بالتواتر او الاحاد والاول لم يوجد قطعا والا لما

وقع الخلاف فيه والثاني لا يفيد العلم على ان العادة تقضي في مثله بالتواتر

الوجه الثاني انها لو كانت حقائق شرعية لكانت غير عربية واللازم باطل

فالملزوم مثله بيان الملازمة ان اختصاص الالفاظ باللغات انما هو

بحسب دلالتها بالوضع فيها والعرب لم يضعوها لانه المفروض فلا تكون

عربية واما بطلان اللازم فلانه يلزم ان لا يكون القران عربيا لاشتماله

عليها وما بعضه خاصة عربي لا يكون عربيا كله وقد قال الله سبحانه انا

انزلناه قرانا عربيا واجيب عن الاول بان فهمها لهم ولنا باعتبار الترديد

بالقراين كالاطفال يتعلمون اللغات من غير ان يصرح لهم بوضع اللفظ للمعنى

اذ هو ممتنع بالنسبة الى من لا يعلم شيئا من الالفاظ وهذا طريق قطعي لا ينكر

فان عنيتم بالتفهيم وبالنقل ما يتناول هذا منعنا بطلان اللازم

وان عنيتم به التصريح بوضع اللفظ للمعنى منعنا الملازمة وعن الثاني

بالمنع من كونها غير عربية كيف وقد جعلها الشارع حقائق شرعية في

تلك المعاني مجازات لغوية في المعنى اللغوي فان المجازات الحادثة عربية

وان لم يصرح العرب باحادها لدلالة الاستقراء على تجويزهم نوعها و

القرآن لمنع كون القرآن كله عربيا والضمير في إنا أنزلناه للسورة لا للقرآن

وقد يطلق القرآن على السورة وعلى الآية فإن قيل يصدق على كل سورة

وآية أنها بعض القرآن وبعض الشيء لا يصدق عليه أنه نفس ذلك الشيء

قلنا هذا إنما يكون فيما لم يشارك البعض الكل في مفهوم الاسم كالعشرة

فإنها اسم مجموع الآحاد المخصوصة فلا يصدق على البعض بخلاف نحو الماء

فإنه

فإنه اسم للجسم البسيط البارد الرطب بالطبع فيصدق على الكل وعلى

البعض حتى يقال لبعض منه هذا البحر ماء ويراد بالماء مفهوم الكلي وقد يقال

إنه بعض الماء ويراد به مجموع المياه الذي هو أحد جزئيات الكلي

والقرآن من هذا القبيل فيصدق على السورة أنها قرآن وبعض من القرآن

باعتبارين على أنا نقول إن القرآن قد وضع بحسب الاشتراك للمجموع

الشخصي وضعا آخر فبهذا الاعتبار لا يقال السورة بعض القرآن

إذا عرفت هذا فقد ظهر لك ضعف ما قيل من أن الحق أن يقال لا نزاع في وضع هذه

الألفاظ للمعاني اللغوية وكونها حقائق فيها لغة ولم يعلم من حال

الشارع إلا أنه استعملها في المعاني المذكورة أما كون ذلك الاستعمال

أي في المعاني الشرعية من الأفعال المخصوصة

بطريق النقل وأنه علم في زمانه اشتهر حتى أفاد بغير قرينة فليس

بمعلوم

لجواز الاستناد في فهم المراد منها إلى القرائن حالية ومقالية فلا

لنا ونوقن بالآحاد وقد ورد ذلك لا يثبت اللغة فالترجيح لمذهب الباقلاني

وإن كان المنقول مبتليا مشاركا في الضعف لمثل المنقول

الجلي الاشتراك واقع في لغة العرب وقيل إحالة شرذمة وهو شاذ ضعيف

لا يلتفت إليه ثم إن القائلين بالوقوع اختلفوا في استعماله في أكثر

فمعنى اذا كان الجمع بين ما يستعمل فيه من المعاني ممكنا جوزه قوم ومنعه

اخرون مطلقا وفصل بالمنع في المفرد وجوزه في التثنية والجمع

ورابع منعه في الاثبات واثبته في النفي ثم اختلف المجوزون فقال

قوم منهم انه بطريق الحقيقة وزاد بعض هولاء انه ظاهر في الجمع عند

التجرد عن القرائن فيحمله عليه وقال الباقون انه بطريق المجاز

والاقوى عندي جوازه مطلقا لكنه في المفرد مجاز وفي غيره حقيقة

لنا على الجواز انتفاء المانع لما سنبينه من بطلان ما تمسك به المانع

وعلى كونه مجازا في المفرد تبادر الوحدة منه عند اطلاق اللفظ

ارادة الجميع الى الغاء قيد الوحدة فيصير اللفظ مستعملا في خلاف موضوعه

اعتبارا

لكن وجود العلاقة المصححة للتجوز اعني علاقة الكل والجزء يجوزه فيكون مجازا

فان قلت محل النزاع في المفرد هو استعمال اللفظ في كل من المعنيين بان يراد

في اطلاق واحد هذا وذاك على ان يكون كل منهما مناطا للحكم ومتعلقا

للاثبات والنفي لا في المجموع المركب الذي احد المعنيين جزء منه لكن

ليس كل جزء يصح اطلاقه على الكل بل اذا كان للكل تركب حقيقي وكان

الجزء مما اذا انتفى انتفى الكل بحسب العرف ايضا كالرقبة للانسان لا

الاصبع والظفر ونحو ذلك فالمراد بوجود علاقة الكل والجزء ان

اللفظ موضوع لاحد المعنيين ويستعمل حينئذ في مجموعهما فيكون مركبا

اطلاق اللفظ الموضوع للجزء وارادة الكل كما توهمه بعضهم لبرد ما

ذكرت بل المراد ان اللفظ لما كان حقيقة في كل من المعنيين لكن مع قيد

الوحدة كان استعماله في الجميع مقتضيا لالغاء اعتبار قيد الوحدة

كما ذكرنا واحتمالا لفظ بعض الموضوع له اعني ما سوى الوحدة فيكون

من باب اطلاق اللفظ الموضوع للكل وارادة الجزء وهو غير شرط

بني لما اشترط في عكسه فلا اشكال ولنا على كونه حقيقة في

التثنية والجمع انهما في قوة تكرير المفرد بالعطف والظاهر اعتبار الاتفاق

في اللفظ دون المعنى في المفردات الا ترى انه يقال زيدان وزيدون

وما اشبه

وما اشبه هذا مع كون المعنى في الاحاد مختلفا وتاويل بعضهم

له بالمسمى تعسف بعيد وح فكما انه يجوز ارادة المعاني المتعددة من الالفاظ

المفردة المتحدة المتعاطفة على ان يكون كل واحد منهما مستعملا في معنى

بطريق الحقيقة فكذا ما هو في قوته احتج المانع مطلقا بانه لو جاز

استعماله فيهما معا لكان ذلك بطريق الحقيقة اذ المفروض انه

موضوع لكل من المعنيين وان الاستعمال في كل منهما واذا كان بطريق

الحقيقة يلزم كونه مريدا لاحدهما خاصة غير مريد له خاصة و

هو محال بيان الملازمة ان له ح ثلثة معان هذا وحده وهذا وحده

وهما معا وقد فرض استعماله في جميع معانيه فيكون مريدا لهذا وحده

ولهذا وحده ولهما معا وكونه مريدا لهما معا معناه انه لا يريد هذا وحده

وهذا

وهذا وحده فيلزم من ارادته لهما على سبيل البدلية الاكتفاء

بكل واحد منهما وكونهما مرادين على الانفراد ومن ارادة المجموع معا عدم

الاكتفاء باحدهما وكونهما مرادين على الاجتماع وهو ما ذكرناه من اللازم

والجواب انه مناقشة لفظية اذ المراد نفس المدلولين معا لا بقاؤه

لكل واحد منفردا وغاية ما يمكن ح ان يقال ان مفهومي المشترك هنا

فما منفرد بن فاذا استعمل في المجموع لم يكن مستعملا في مفهومه فيرجح الحمل الى

تسميته ذلك استعمالا له في مفهومه لا الى بطلان اصل الاستعمال وذلك قليل

الجدوى واحتج من خص المنع بالمفرد بان التثنية والجمع متعددان في

التقدير فجاز تعدد مدلولهما بخلاف المفرد واجيب عنه بان التثنية

والجمع انما يفيدان تعدد المعنى المستفاد من المفرد فان افاد

المفرد التعدد افاداه والا فلا وفيه نظر نعم انما قلنا في حجته كما لا يخفى

والجواب ان هذا الدليل انما يقتضي نفي كون الاستعمال المذكور

الى المفرد حقيقة واما نفي صحته مجازا حيث توجد العلاقة المجوزة له

فلا واحتج من خص الجواز بالنفي ان النفي يفيد العموم فيتعدد بخلاف

الاثبات وجوابه ان النفي انما هو للمعنى المستفاد عند الاثبات فاذا لم يكن

متعددا فمن اين يجيء التعدد في النفي حجة مجوزه حقيقة ان ما وضع له اللفظ

واستعمل فيه هو كل من المعنيين لا بشرط ان يكون وحده ولا بشرط كونه

مع غيره على ما هو شان الماهية لا بشرط شيء وهو متحقق في حال الانفراد عن الاخر

والاجتماع معه فيكون حقيقة في كل منهما والجواب ان الوحدة تتبادر من

المفرد عند اطلاقه وذلك آية الحقيقة وح فالمعنى الموضوع له فيه

ليس هو الماهية لا بشرط شيء بل هي بشرط شيء واما فيما عداه فالمدعى حق

كما اسلفنا وحجة من زعم انه ظاهر في الجميع عند التجرد عن القرائن قوله تعالى

الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض والشمس والقمر والنجوم

والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس فان السجود من الناس وضع

الجبهة على الارض ومن غيرهم امر يحالف الذلك قطعا وقوله ان الله

وملائكته يصلون على النبي فان الصلوة من الله المغفرة ومن الملئكة

الاستغفار وهما مختلفان والجواب من وجوه احدها ان معنى السجود

في الكل واحد وهو غاية الخضوع وكذا في الصلوة وهو الاعتناء

بالاظهار الشرف ولو مجازا وثانيها ان الاية الاولى بتقدير فعل كانه

قيل ويسجد له كثير من الناس والثانية بتقدير خبر كانه قيل ان الله

يصلي والملئكة يصلون وانما جاز هذا التقدير لان قوله يسجد له من في

السموات وقوله وملئكته يصلون مقارن له وهو مثل المحذوف فكان

دالا عليه مثل قوله نحن بما عندنا وانت بما عندك راض والراي مختلف

اي نحن بما عندنا راضون وعلى هذا فيكون قد كرر اللفظ مرادا به في كل مرة

معنى لان المقدر في حكم المذكور وذلك جائز بالاتفاق وقال ابن الهمام انه

وان ثبت الاستعمال فلا نسلم كونه حقيقة بل نقول هو مجاز لما قدمنا

من الدليل وان كان المجاز على خلاف الاصل ولو سلم كونه حقيقة فالقرينة

على ارادة الجميع ظاهرة وان وجه الدلالة على ظهوره في ذلك مع فقد

القرينة كما هو المدعى اصل واختلفوا في استعمال اللفظ في معنى

الحقيقي والمجازي كاختلافهم في استعمال المشترك في معانيه فمنعه قوم

وجوزه آخرون ثم اختلف المجوزون فاكثرهم على انه مجاز وربما

قيل بكونه حقيقة ومجازا بالاعتبارين حجة المانعين انه لو جاز استعمال

اللفظ في المعنيين للزم الجمع بين المتنافيين اما الملازمة فلان من شرط

المجاز نصب القرينة المانعة من ارادة الحقيقة ولهذا قال اهل البيان

ان المجاز ملزوم قرينة معاندة لارادة الحقيقة وملزوم معاند

الشيء معاند لذلك الشيء والا لزم صدق الملزوم بدون اللازم وهو

محال وجعلوا هذا وجه الفرق بين المجاز والكناية فاذا استعمل

قالوا انهما يشتركان في انهما مستعملان في غير الموضوع له
ويفترقان في ان في المجاز قرينة مانعة عن ارادة
بخلاف الكناية

المتكلم اللفظ فيما كان مريد الاستعماله فيما وضع له باعتبار ارادة

المعنى الحقيقي غير مريد له باعتبار المعنى المجازي وهو ما ذكر من اللازم

واما

واما بطلانه فواضح ووجه المجوزين انه ليس بين ارادة الحقيقة

وارادة المجاز معا منافاة واذا لم يكن منافاة لم يمتنع اجتماع الارادتين

عند المتكلم واحتج القائل بكونه مجازا بان استعماله لهما استعمال في غير ما وضع

له اولا اذ لم يكن المعنى المجازي داخلا في الموضوع له وهو الان

داخل فكان مجازا واحتج القائل بكونه حقيقة ومجازا بان اللفظ مستعمل

وكل واحد من المعنيين والمفروض انه حقيقة في احدهما ومجاز في الاخر

فلكل واحد من الاستعمالين حكمه والجواب الحاسم عن حجة المجوز بعد

ما قررناه في وجه النافي واما الحجتان الاخريان فهما ساقطتان

بعد ابطال الاولى ونريد الحجة على مجازيته بان فيها خروجا

عن محل النزاع اذ موضع البحث هو استعمال اللفظ في المعنيين على ان يكون

كل

كل منهما مناطا للحكم ومتعلقا للاثبات والنفي كما مر اتفاق المشترك

وما ذكر في الحجة يدل على ان اللفظ مستعمل في معنى مجازي شامل

للمعنى الحقيقي والمجازي الاول فهو معنى ثالث لهما وهذا لا نزاع فيه فان

النافي للصحة يجوز ارادة المعنى المجازي الشامل ويسمي ذلك بعموم

المجاز مثل ان يريد بوضع القدم في قولك لا اضع قدمي في دار فلان

الدخول فيهما ولدخولها حاجبا وهو الحقيقة وثانيا علاوة كما

والتحقيق عندي في هذا المقام انهم ان ارادوا بالمعنى الحقيقي الذي استعمل

فيه اللفظ تمام الموضوع له حتى مع الوحدة الملحوظة في اللفظ المفرد

كما علم في المشترك كان القول بالمنع متوجها لان ارادة المجاز بعيان

من جهة منافاتها للوحدة الملحوظة ولزوم القرينة المانعة وان

ارادوا

ارادوا به المدلول الحقيقي من دون اعتبار كونه منفردا كما في

جواز جهة المانع في المشترك اتجه القول بالجواز لان المعنى الحقيقي الحصر

بعد تعريته عن الوحدة مجازيا للفظ فالقرينة اللازمة للمجاز

لا تعانده وحينئذ كان المعتبر في استعمال المشترك هو هذا المعنى فالظ

اعتباره هنا ايضا ولعل المانع في الموضعين ناظر على الاعتبار

الاخر وكلامه ح متجه لكن قد عرفت ان النزاع معه يعود لفظيا

ومن هنا يظهر ضعف القول بكونه حقيقة ومجازا لان المعنى الحقيقي

لم يرد بكماله وانما اريد منه البعض فيكون اللفظ فيه ايضا مجازا

المطلب الثاني في الاوامر والنواهي وفيه بحثان الاول

في الامر اصل صيغة افعل وما في معناها حقيقة في الوجوب

بحسب اللغة على الاقوى وفاقا لجمهور الاصوليين وقال قوم انها

حقيقة في الندب فقط وقيل في الطلب وهو القدر المشترك بين الوجوب

والندب وقال علم الهدى رضي الله عنه انها مشتركة بين الوجوب والندب اشتراكا

لفظيا في اللغة واما في العرف الشرعي فهي حقيقة في الوجوب فقط و

توقف في ذلك قوم فلم يدروا للوجوب هو ام للندب وقيل هي مشتركة بين

ثلثة اشياء الوجوب والندب والاباحة وقيل القدر المشترك بين

هذه الثلثة وهو الاذن وزعم قوم انها مشتركة بين اربعة امور وهي

الثلثة السابقة والتهديد وقيل فيها اشياء اخر لكنها شديدة

التذبذب واهية الوهن فلا جدوى في التعرض لها الثاني الوجوه الاول

انا نقطع بان السيد اذا قال لعبده افعل كذا فلم يفعل عد عاصيا وذمه

العقلاء معللين حسن ذمه بمجرد ترك الامتثال وهو معنى الوجوب

لا يقال القرائن على ارادة الوجوب في مثله موجودة غالبا فلعله

انما يفهم منها لا من مجرد الامر لانا نقول المفروض فيما ذكرناه انتفاء

القرائن فليقدر كذلك لو فرض انها في الواقع موجودة فالوجدان شاهد

الذم عرفا وبضميمه اصالة عدم النقل الى المعنى المطلوب الثاني قوله تعالى

مخاطبا لابليس ما منعك الا تسجد اذ امرتك والمراد بالامر اسجدوا

في قوله واذ قلنا للملائكة اسجدوا لادم فسجدوا الا ابليس فان هذا

الاستفهام ليس على حقيقته لعلمه سبحانه بالمانع وانما هو في معرض

الانكار والاعتراض ولولا ان صيغة اسجدوا للوجوب لما كان متوجها

الثالث قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب

اليم حيث هدد سبحانه مخالف الامر والتهديد دليل الوجوب

فان قيل الاية انما دلت على ان مخالف الامر مامور بالحذر ولا دلالة

في ذلك على وجوبه الا بتقدير كون الامر للوجوب وهو عين المتنازع

فيه قلنا هذا الامر للايجاب والالزام قطعا اذ لا معنى لندب الحذر

عن العذاب او اباحته ومع التنزل فلا اقل من دلالته على حسن

الخروج ولا ريب انه انما يحسن عند قيام المقتضي للعذاب فلو لم يوجد

المقتضي لكان الحذر عنه سفها وعبثا وذلك محال على الله سبحانه

واذا ثبت وجود المقتضي ثبت ان الامر للوجوب لان المقتضي للعذاب

هو مخالفة الواجب لا المندوب فان قلت هذا الاستدلال مبني على

ان المراد بمخالفة الامر ترك المأمور به ولعل المراد بها حمله على ما

يخالفه بان يكون للوجوب او الندب فيحمل على غيره قلنا المتبادر

الى الفهم من المخالفة هو ترك الامتثال والاتيان بالمأمور به

واما المعنى الذي ذكرتموه فمعنى عن الفهم غير متبادر عند اطلاق

اللفظ فلا يصار اليه الا بدليل وكانها في الاية اعتبرت متضمنة

معنى الاعراض فعدّت بعن فان قيل قوله في الاية عن امره مطلق فلا يعم

والمدعى افادته الوجوب في جميع الاوامر قلنا اضافة المصدر عند

عدم العهد للعموم مثل ضرب زيد واكل عمرو وايضا ذلك لجواز الاستثناء

منه فانه يصح ان يقال في الاية فليحذر الذين يخالفون عن امره الا

الامر الفلاني على ان الاطلاق كاف في المطلوب لو كان حقيقة في غير

الوجوب ايضا لم يحسن الوعيد والتهديد على مخالفة مطلق الامر ومنها

واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون فانه سبحانه ذمهم على مخالفتهم

للامر ولولا انه للوجوب لم يتوجه الذم وقد اعترض ولا يجوز

الذم على ترك المأمور به بل على تكذيب الرسل في التبليغ بدليل قوله ويل يومئذ

للمكذبين وثانيا بان الصيغة تفيد الوجوب عند انضمام القرائن اجماعا

ولعل الامر بالركوع كان مقترنا بما يقتضي كونه للوجوب واجيب عن

الاول بان المكذبين اما ان يكونوا هم الذين لم يركعوا عقيب امرهم به

او غيرهم فان كان الاول جاز ان يستحقوا الذم بترك الركوع والويل

بواسطة التكذيب فان الكفار عندنا معاقبون على الفروع كعقابهم على

الاصول وان كانوا غيرهم لم يكن اثبات الويل لقوم بسبب تكذيبهم منافيا الذم قوم

بتركهم ما امروا به وعن الثاني بانه رتب الذم على مجرد مخالفة الامر بل

على ان الاعتبار به لا بالقرينة احتج القائلون بانه للندب بوجهين

الاول قوله اذا امرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم وجه الدلالة انه رده

الى ابان بالمامور به الى مشيئتنا وهو معنى الندب واجيب بالمنع من رده الى

مشيئتنا وانما رده الى استطاعتنا وهو معنى الوجوب الثاني ان اهل

اللغة قالوا لا فارق بين السؤال والامر الا الرتبة فان رتبة الآمر

اعلى من رتبة السائل والسؤال انما يدل على الندب فكذا الامر اذ لو دل

الامر على الايجاب لكان بينهما فرق آخر وهو خلاف ما نقلوه واجيب بان القائل

بكون الامر للايجاب يقول ان السؤال يدل عليه ايضا لان صيغة افعل عنده

موضوعة لطلب الفعل مع المنع من الترك وقد استعملها السائل فيه لكن

لا يلزم منه الوجوب اذ الوجوب انما يثبت بالشرع ولذلك لا يلزم المسؤول الفعول

وفيه نظر والتحقيق ان النقل المذكور عن اهل اللغة غير ثابت بالصريح

بعضهم بعد صحة حجة القائلين بانه للقدر المشترك ان الصيغة استعملت

تارة في الوجوب كقوله اقيموا الصلوة واخرى في الندب كقوله فكاتبوهم ان

علمتم فيهم خيرا فان كانت موضوعة لكل منهما لزم الاشتراك او لاحدهما فقط

لزم المجاز فيكون حقيقة في القدر المشترك بينهما وهو طلب الفعل دفعا للاشتراك

والمجاز والجواب ان المجاز وان كان مخالفا للاصل لكن يجب المصير اليه

اذا دل الدليل عليه وقد بيّنا بالادلة السابقة انه حقيقة في الوجوب

بخصوصه فلا بدّ من كونه مجازا فيما عداه والا لزم الاشتراك المخالف

للاصل المرجوح بالنسبة الى المجاز اذا تعارضا على ان المجاز

يفتقر وضعه للقدر المشترك بينهما الا ان استعماله في كل واحد

بخصوصه

بخصوصه مجاز حيث لم يوضع له اللفظ بقيد الخصوصية فيكون استعماله

فيه معها استعمالا في غير ما وضع له فالمجاز لازم في غير صورة الاشتراك

سواء جعل حقيقة ومجازا او للقدر المشترك ومع ذلك فالتجوز

اللازم بتقدير الحقيقة والمجاز اقل منه بتقدير القدر المشترك لانه

في الاول مختص بالمعنى الثاني حاصل فيهما وربما توهم تساويهما

باعتبار ان استعماله في القدر المشترك على الاول مجاز فيكون مجازا

لا استعماله في المعنى الاخر على الثاني فيتساويا ولكنه توهم لان الاستعمال في

القدر المشترك ان وقع ففي غاية الندرة والشذوذ وندرته وشذوذه اشتهر

الاستعمال في كل من المعنيين وانتشاره واذا ثبت ان التجوز اللازم على

التقدير الاول اقل كان بالترجيح لو لم يقم عليه الدليل احق والتجوز السديد

على انها مشتركة لغة بانه لا شبهة في استعمال الصيغة في الامر في الايجاب

والندب معا في اللغة والتعارف في القرآن والسنة وظاهر الاستعمال تقتضي

الحقيقة وانما يعدل عنها بدليل فالوضعا استعمال اللفظة لو جد

في الشيئين او الاشياء الا كاستعمالها في الشيء الواحد في الدلالة على

الحقيقة واحتج على كونها حقيقة في الوجوب بالنسبة الى العرف الشرعي

بحمل الصحابة كل امر ورد في القرآن والسنة على الوجوب وكان يناظر
بعضهم بعضا في مسائل مختلفة ومتى اورد احدهم على صاحبه امرا
من الله سبحانه او من رسوله عليه السلام لم يقل صاحبه هذا امر والامر يقتضي
الندب او الوقف بين الوجوب والندب بل اكتفوا في اللزوم والوجوب بالظاهر
وهذا معلوم ضرورة من عاداتهم ومعلوم ايضا ان ذلك من شأن التابعين

التابعين لهم وتابعي التابعين فطالما اختلفوا وتناظروا فلم
يخرجوا عن القانون الذي ذكرناه وهذا يدل على قيام الحجة عليهم
بذلك حتى جرت عادتهم وخرجوا عما يقتضيه مجرد وضع اللغة في
هذا الباب قال ره واما اصحابنا معشر الامامية فلا يختلفون في
فهذا الحكم الذي ذكرناه وان اختلفوا في احكام هذه الالفاظ

في موضوع اللغة وانما حملوا ظواهر هذه الالفاظ الا على ما بيناه ولم يتوقفوا
على الادلة وقد بينا في مواضع من كتبنا ان اجماع اصحابنا حجة والجواب عن
احتجاجه الاول انا قد بينا ان الوجوب هو المتبادر من اطلاق الامر
ثم ان مجرد استعمال الامر في الندب لا يقتضي كونه حقيقة فيه ايضا بل يكون مجازا
لوجود اماراته وكونه خيرا من الاشتراك وقوله استعمال اللفظ الواحد
في

في الشيئين او الاشياء كما استعملها في الشيء الواحد في الدلالة على
الحقيقة انما يصح اذا تساوى نسبة اللفظ الى الشيئين او الاشياء في الاستعمال
اما مع التفاوت بالتبادر وعدمه او بما اشبه هذا من علامات الحقيقة و
المجاز فلا وقد بينا ثبوت التفاوت واما احتجاجه على انه في العرف الشرعي
للوجوب فيحقق ما ادعيناه اذ الظاهر ان حملهم له على الوجوب انما هو لكونه

له لغة ولان تخصيص ذلك بعرفهم يستدعي نقل اللفظ عن موضوعه

اللغوي وهو مخالف للاصل هذا ولا بد عليك ان ادعاه في اول

الحجة استعمال الصيغة للوجوب والندب في القران والسنة متا

لما ذكره من حمل الصحابة كل امر ورد في القران والسنة على الوجوب فاملي

واحتج الذاهبون الى التوقف بانه لو ثبت كونه موضوعا لشيء من المعاني

بدليل واللازم منتف لان الدليل اما العقل ولا مدخل له واما النقل

وهو اما الاحاد ولا يفيد العلم او التواتر والعادة تقضي باستواء الكل

الاطلاع على المتواتر لمن بحث وجهد والكل فيكان الواحد لا يكاد

فيه ولجواب منع الحصر فان هنا قسما اخر وهو ثبوته بالادلة التي قدمناها

ومرجعها الى تتبع استعمال اللفظ والامارات الدالة على المقصود

عند الاطلاق وحجة من قال بالاشتراك بين ثلثة اشياء استعماله فيها

على حد ما سبق في احتجاج السيد على الاشتراك بين الشيئين والجواب

وحجة القايل بانه للقدر المشترك بين الثلثة وهو الاذن كحجة من قال

بانه لمطلق الطلب وهو القدر المشترك بين الوجوب والندب وجوابها كجوابها

واحتج من زعم انها مشتركة بين الامور الاربعة بنحو ما تقدم في احتجاج
من

من قال بالاشتراك وجوابه مثل جوابه **فايدة** يستفاد من تضاعيف

احاديثنا المروية عن الائمة عليهم السلم ان استعمال صيغة الامر في الندب

كان شايعا في عرفهم بحيث صار من المجازات الراجحة المساوي احتمالها

من اللفظ لاحتمال الحقيقة عند انتفاء المرجح الخارجي فيشكل التعلق

في اثبات وجوب امر بمجرد وروده الامر به منهم عليهم السلم **اصل** الحق ان صيغة

الامر بها لا اشعار فيها بوحدة ولا تكرار وانما يدل على طلب الماهية

وخالف في ذلك قوم فقالوا بافادتها التكرار ونزلوها منزلة ان يقال

افعل ابدا والاخرون جعلوها للمرة من غير زيادة عليها وتوقف جماعة

فلم يدروا الابهام لنا ان المتبادر من الامر طلب ايجاد حقيقة الفعل

والتكرار خارج عن حقيقته كالزمان والمكان ونحوهما فكما ان قول

القائل اضرب غير مستلزم للزمان والمكان ولا الآلة يقع بها الضرب

غير مستلزم للعدد في كثرة ولا قلة نعم لما كان اقل ما يمتثل به الامر هو المرة

لم يكن بد من كونها مرادة ويحصل بها الامتثال لصدق الحقيقة التي هي المطلوبة

بالامر بها وتمسك آخرون وهو انا نقطع بان المرة والتكرار من صفات

الفعل اعني المصدر كالقليل والكثير لانك تقول اضرب ضربا قليلا او كثيرا

مكررا او غير مكرر فتقيده بصفاته المختلفة ومن المعلوم ان الموصوف

بالصفات المتقابلة لا دلالة له على خصوصية شيء منها ثم انه لا دلالة في

انه ليس المفهوم من الامر الا طلب ايجاد الفعل اعني المصدر فيكون معنى

اضرب مثلا اطلب ضربا فلا يدل على صفة الضرب من تكرار او مرة

اونحو ذلك وما يقال من ان هذا انما يدل على عدم افادة الامر الوحدة او التكرار

بالمادة فلم لا يدل عليها بالصيغة فجوابه انا قد بينا انحصار مدلول

الصيغة في حكم التبادر في طلب ايجاد الفعل واين هذا عن الدلالة

على الوحدة او التكرار احتج الاولون بوجوه احدها انه لو لم يكن للتكرار

لما تكرر الصوم والصلوة وقد تكرر قطعا والثاني ان النهي يقتضي التكرار

فكذلك الامر قياسا عليه بجامع اشتراكهما في الدلالة على الطلب والثالث

ان الامر بالشئ نهى عن ضده والنهى يمنع عن المنهى عنه دائما فلزم التكرار

فى المامور به والجواب الاول المنع من الملازمة اذ لعل التكرار انما

ثم من دليل اخر سلمنا لكنه معارض بالحج فانه لا يدام به ولا تكرار

كالاجماع والسنة والنص على الحج شرط الامر ذلك للمجرد الامر
وكلا منافيه وما لو قيل ذلك ان الصوم فى كل عام مرة والصلوة فى
كل يوم خمس مرات فالتكرار مختلف ولو كان بمقتضى الامر له
لما كان كذلك

الثانى من وجهين احدهما انه قياس فى اللغة وهو باطل وان قلنا بجوازه

فى الاحكام وثانيهما بيان الفارق فان النهى يقتضى انتفاء الحقيقة وهو

انما يكون بانتفائها فى جميع الاوقات والامر يقتضى اثباتها وقد يحصل

بمرة وايضا التكرار فى الامر مانع من فعل غير المامور به بخلافه فى النهى

اذ التروك تجتمع وتجامع كل فعل وعن الثالث بعد تسليم كون الامر بالشئ

كترك الزنا والسرقة والشرب فانها
تجتمع وتجامع فعل الصلوة مثلا

نهيا عن ضده او تخصيصه بالضد العام وارادة الترك منه كون

النهى الذى فى ضمن الامر مانعا عن المنهى عنه دائما بل يتفرع على الامر

الذى هو فى ضمنه فان كان ذلك دائما فدائما وان كان فى وقت ففى وقت

مثلا الامر بالحركة دائما يقتضى المنع عن السكون دائما والامر بالحركة

فى ساعة يقتضى المنع عن السكون فيها لا دائما واحتج من قال بالمرة انه

اذا قال السيد لعبده ادخل الدار فدخلها مرة عد ممتثلا عرفا ولو كان

للتكرار لما عد ممتثلا والجواب انه انما صار ممتثلا لان المامور به وهو

الحقيقة

الحقيقة حصل بالمرة لا لان الامر فى المرة مخصوصا اذ لو كانت

فان قلت لو كان كذلك لما نسب الامتثال الى فعل
المامور به مرة لكن العرف يشهد بذلك قلنا
انما نسب الامتثال اليها لانها من ضرورة الوجود
لا لخصوصها من حيث هو او لدلالة القرينة على المرة
خصوصها

لم يصدق الامتثال بها بعد ولا ريب فى شهادة العرف بانه لو اتى بالفعل

لا تحرز وروده لا يحتاج الى ان يقر التكرار بعد المرة الاولى فلا
يبقى بعد الطلب حتى يصدق الامتثال فانه لو بقى طلب بعدها فاما
ان يكون بطريق الوجوب فيلزم الاثم بترك التكرار وهو لا يقول به
او بطريق الندب اذ لا قائل بغيرهما فيلزم استعمال صيغة واحدة فى
الوجوب والندب معا وهو استعمال فى معنيين ولم يقل به احد

مرة ثانية وثالثة لعد ممتثلا واتيا بالمامور به وما ذاك الا لكونه

موضوعا للقدر المشترك بين الوحدة والتكرار وهو طلب ايجاد حقيقته وذلك

يحصل بايهما وقع واحتج المتوقف بنحو ما مر انه لو ثبت لثبت بدليل ولا دليل العقل

له والآحاد لا تفيد والتواتر مع الخلاف في الجواب على سنن ما سبق

بحصر الدليل فيما ذكر وان سبق المعنى الى الفهم من اللفظ امارة وضعه له

دليل على عدمه وقد بينا انه لا يتبادر من الامر الا طلب ايجاد الفعل

كما في اثبات مثله **اصل** ذهب الشيخ وجماعة ان الامر المطلق يقتضي الفور

والتعجيل ولو اخر المكلف عصى وقال السيد المرتضى هو مشترك بين الفور والتراخي

فيتوقف في تعيين المراد منه على دلالة تدل على ذلك وذهب جماعة منهم

المحقق ابو القاسم بن سعيد والعلامة الى انه لا يدل على الفور ولا على التراخي

بل على مطلق الفعل وايهما حصل كان مجزيا وهذا هو الاقوى لنا

في التكرار من ان مدلول الامر طلب حقيقة الفعل والفور والتراخي خارجان

عنها وان الفور والتراخي من صفات الفعل فلا دلالة له عليهما

بالفور وحجته الاول ان السيد اذا قال لعبده اسقني فاخر العبد عن غير

عذر عد عاصيا وذلك معلوم من العرف ولولا افادته الفور لم يعد عاصيا

عنه بان ذلك انما يفهم بالقرينة لان العادة قاضية بان طلب السقي

انما يكون عند الحاجة اليه عاجلا ومحل النزاع ما يكون الصيغة فيه

مجردة الثاني انه تعالى ذم ابليس على ترك السجود لآدم بقوله سبحانه ما منعك الا تسجد

اذ امرتك

اذ امرتك ولو لم يكن الامر للفور لم يتوجه عليه الذم ولكان له ان يقول انك

لم تأمرني بالبدار وسوف اسجد والجواب ان الذم باعتبار كون الامر مقيدا

بوقت معين ولم يأت بالفعل فيه والدليل على التقييد قوله تعالى واذ قلنا

فقعوا له ساجدين الثالث انه لو شرع التأخير لوجب

ان يكون الى وقت معين واللازم اما مستلزم للملازمة فلانه لولاه لكان الى

اخرا زمنه لامكان انتفائه ولا يستلزم لانه غير معلوم والجهل به يستلزم

تكليف المحال اذ يجب على المكلف ان لا يؤخر الفعل عن وقته مع انه لا يعلم ان

الوقت الذي كلف بالمنع عن التاخير عنه واما انتفاء اللازم فلانه لو ترك في

الا اشعار بتعين الوقت ولا غلبة بدليل من خارج والجواب من وجهين احدهما

النقض بالوجوب صريحا بجواز التاخير لا نزاع في امكانه وثانيهما انه انما

يلزم تكليف المحال لو كان التاخير متعينا اذ يجب تعريف الوقت الذي

يؤخر اليه واما اذا كان جائزا فلا لتمكنه من الامتثال بالمبادرة

فلا يلزم تكليف المحال الرابع قوله وسارعوا الى مغفرة من ربكم وان

المراد بالمغفرة سببها وهو فعل المامور به لا حقيقتها لانها فعل الله سبحانه

فيجب المسارعة اليها ونحن المسارعة الى فعل المامور به

وقوله فاستبقوا الخيرات فان فعل المامور به من الخيرات فيجب الاستباق

اليه وانما يتحقق المسارعة والاستباق بان يفعل بالفور واجيب بان ذلك

محمول على افضلية المسارعة والاستباق لا على وجوبهما والا لوجب الفور

ولا يتحقق المسارعة والاستباق لانهما انما يتصوران في الموسع دون

المضيق الا ترى انه لا يقال لمن قيل له صم غدا فصام انه سارع اليه واستبق به والحاصل

والحاصل ان العرف قاض بان الاتيان بالمامور به في الوقت الذي لا يجوز التاخير

عنه لا يسمى مسارعة واستباقا فلا بد من حمل الامر في الايتين على الندب

والا لكان مفاد الصيغة فيهما منافيا لما تقتضيه المادة وذلك

ليس بجائز فصل الخامس كل مخبر كالقائل زيد قائم وعمرو عالم

وكل منشئ كالقائل هي طالق او انت حر انما يقصد الزمان الحاضر فكذلك

الامر الحاقا له بالاعم الاغلب وجوابه اما اولا فلانه في الكلام

فسلم في افادته الفور على غيره من الخبر والانشاء وبطلانه

ولما ثانيا فالفرق بينهما ان الامر لا يمكن توجيهه الى الحال

الحاصل لا بطلب الى الاستقبال اما مطلقا واما الاقرب الى الحال

الذي هو عبارة عن الفور وكلاهما محتمل فلا اتصال الى الحمل على الثاني

الا الدليل السادس ان النهي يفيد الفور فيفيده الامر لانه طلب مثله

وايضا الامر بالشيء نهي عن اضداده وهو يقتضي الفور بحيث مامر في

التكرار وجوابه يعلم من الجواب السابق ولا يحتاج الى تقريره التجديد

رحمه الله بان الامر قد يرد في القرآن واستعمال اهل اللغة ويراد به

الفور وقد يرد ويراد به التراخي وكان استعمال اللفظ في معنيين

انها حقيقة فيهما ومشتركة بينهما وايضا فانه يحسن بلا شبهة ان يستفهم

المامور مع فقد العادات والامارات هل اريد منه التعجيل او التاخير

والاستفهام لا يحسن الا مع الاحتمال في اللفظ والجواب الذي تمسك

من الطلاق والامر ليس الا طلب الفعل واما الفور والتراخي فيستفادان

من لفظه بالقرينة ويكفي في حسن الاستفهام كونه موضوعا للمعنى الاعم

اذ قد يستفهم من افراد المتواطي لشيوع التجوز عن احدهما

بالاستفهام رفع الاحتمال ولهذا يحسن فيما نحن فيه ان يجاب بالتخيير

الا من حيث يراد المفهوم من حيث هو من دون ان يكون فيه خروج

عن مدلول اللفظ ولو كان موضوعا لكل واحد منهما بخصوصه لكان

في ارادة التخيير بينهما منه خروج عن ظاهر اللفظ وارتكاب للتجوز وفيه

المعلوم خلافه **فايده** اذا قلنا بان الامر للفور ولم ياتي

بالمامور به في اول اوقات الامكان فهل يجب عليه الاتيان به في الثاني

ام لا ذهب الى كل فريق احتج للاول بان الامر يقتضي كون المامور

فاعلا على الاطلاق وذلك يوجب استمرار الامر وللثاني بان قوله افعل

يجري مجرى قوله افعل في الان الثاني من الامر ولو صرح بذلك لما

وجب الاتيان به فيما بعده هكذا نقل المحقق العلامة الاحتجاج ولم يرجحا

شيئا وبنى العلامة الخلاف على ان قول القائل افعل هل معناه افعل في

الوقت الثاني فان عصيت ففي الثالث وهكذا او معناه افعل في الزمان

الثاني من غير بيان حال الزمان الثالث وما بعده فان قلنا بالاول اقتضى الامر الفعل

في جميع الازمان وان قلنا بالثاني لم يقتضيه قال وهذه المسألة لغوية وقد سبقه الى مثل

هذا الكلام بعض العامة وهو ان كان صحيحا الا انه طلب الحق اولى

اما هو فى مدرك الوجهين اللذين بنى عليهما الحكم لا فيهما فكان الواجب

والتحقيق ان الادلة التى استدلوا بها على ان الامر للفور ليس منها ما

على تقدير تسليمها متحد بل منها ما يدل على ان الصيغة بعضها بعضها

ومنها ما لا يدل على ذلك وانما تدل على وجوب المبادرة الى امتثال الامر

الايات المامور بها المسارعة والاستباق من اعتمد اسندها لم اعلم

الاول انه ليس له عن القول بسقوط الوجوب بمضى اول اوقات الامكان

مفر لان ارادة الوقت الاول على ذلك التقدير بعض مدلول الصيغة الامر

فكان بمنزلة ما يقول اوجبت عليك الامر الفلانى فى اول اوقات الامكان

ويصير من قبيل الموقت ولا ريب فى ان فواته بفوات وقته ومن هنا على

له ان يقول لو جوز الاتيان بالفعل فى الثانى لان الامر اقتضى طلب الفعل وجوبا

الاتيان بالمامور به فى اى وقت كان وايجاب المسارعة والاستباق بعيد

موقتا وانما اقتضى وجوب المبادرة بحيث يعصى المكلف بمخالفته ومعه

الامر الاول بحاله هذا والذى يظهر من مساق كلامهم ارادة المعنى

فيتجه القول بسقوط الوجوب **اصل** الاكثرون على ان

الامر بالشئ مطلقا يقتضى ايجاب ما لا يتم الا به شرطا كان او سببا

او غيرهما مع كونه مقدورا وفصل بعضهم فوافق فى السبب وخالف فى

فقال بعدم وجوبه واشتهر حكاية هذا القول عن المرتضى وكلامه

فى الذريعة وفى الشافى غير مطابق للحكاية ولكنه يوهم ذلك فى بادى الراى

حتى حكى فيهما عن بعض العامة اطلاق القول بان الامر بالشئ امر بما

لا يتم الا به وقال ان الصحيح في ذلك التفصيل بانه ان كان الشيء
الشيء لا به كسببا فالامر بالمسبب يكون امرا به وان كان غير سبب وانما
هو مقدمة للفعل وشرط فيه لم يجب بعقل من مجرد الامر به
واختلف الاصحاب لما صار اليه وقال في جملته ان الامر ورد في الشرع
على ضربين احدهما يتعلق بتحصيل الفعل ولا مقدماته كالزكوة والحج فانه

لا يجب علينا ان نكتسب المال ونحصل النصاب ونتمكن من الزاد والراحلة
والضرب الآخر يجب فيه مقدمات الفعل كما يجب هو في نفسه وهو الصلوة
وما جرى مجراها بالنسبة الى الوضوء فاذا انقسم الامر في الشرع الى قسمين
فكيف نجعلها قسما واحدا وفرق في ذلك بين السبب وغيره بانه محال
ان يوجب علينا المسبب بشرط انتفاء وجود السبب اذ مع وجود السبب لابد

من وجود المسبب الا ان يمنع مانع ومحال ان يكلفنا الفعل بشرط
وجود الفعل بخلاف مقدمات الافعال فانه يجوز ان يكلفنا الصلوة
بشرط ان نكون قد تكلفنا الطهارة كما في الزكوة والحج وبنى على هذا
في الشافي نقض استدلال المعتزلة لوجوب نصب الامام على الرعية
بان اقامة الحدود واجبة ولا تتم الا به وهذا كما تراه ينادي بالمغايرة

المعنى المعروف في كتب الاصول المشهور طبق الاصل وما اختاره
السيد محل تامل والبين التعرض لتحقيق حاله فنقول انه لا يعد
البحث في المعنى المعروف والحجة لحكم السيد انه لا دليل عليه
يعرف بل ادعى بعضهم فيه الاجماع فان العقل يقضي بحاله
مع المسببات فيبعد تعلق التكليف بها وحدها بل قد قيل ان الوجوب

في الحقيقة لا يتعلق بالمسببات العدم تعلق القدرة بها اما

بدون الاسباب فلامتناعها واما معها فلكونها حينئذ لازمة

لا يمكن تركها فحيث ما يرد ما يتعلق ظاهره بالمسبب فهو بحسب الحقيقة

متعلق بالسبب فالواجب حقيقة هو وان كان في الظاهر

له وهذا الكلام عندي منظور فيه لان المسببات وان كانت

لا يتعلق بها ابتداء لكنها يتعلق بها بتوسط الاسباب و

هذا القدر كاف في جواز التكليف بها فان الاسباب انما هي الكليف

يرفع ذلك الاستبعاد المدعى في حال الانفراد ومن ثم حكى بعض

الاصوليين القول بعدم الوجوب فيه ايضا عن بعض ولكنه غير

معروف وعلى كل حال فالذي اراه ان البحث في السبب قليل الجدوى

لان تعليق الامر بالمسبب نادر واثر الشك في وجوبه هين و

اما غير السبب فلا ريب عندي في قول المفصل لنا انه

ليس لصيغة الامر دلالة على ايجابه بواحدة من الثلث و

هو ظ ولا يمتنع عند العقل تصريح الامر بانه غير واجب و

الاعتبار الصحيح بذلك شاهد ولو كان الامر مفصلا

لا امتنع التصريح بنفيه احتجوا بانه لو لم يقتض الوجوب في غير

السبب ايضا للزم اما تكليف ما لا يطاق او خروج الواجب

عن كونه واجبا والتالي بقسميه باطل بيان الملازمة انه

مع انتفاء الوجوب كما هو المفروض يجوز تركه وح فان بقى ذلك

الواجب واجبا لزم تكليف ما لا يطاق اذ حصوله حال عدم

ما يتوقف عليه ممتنع وانه يستلزم خروج الواجب المطلق عن كونه

واجبا مطلقا وبيان بطلان كل من قسمي اللازم ظ وايضا فان العقلاء

لا يرتابون في ذم تارك المقدمة مطلقا وهو دليل الوجوب والجواب عن

الاول بعد القطع بنفاء الوجوب ان المقدور كيف يكون ممتنعا

والبحث تماما في المقدور وتاثير الايجاب في القدرة غير معقول

والحكم بجواز الترك هنا عقلي لا شرعي لان الخطاب به عبث

ولا نفع من الحكم واطلاق القول به يوهم ارادة المعنى الشرعي فينكر

وجواز يحض حكم العقل هنا دون الشرع يظهر بالتامل وعن الثاني

بمنع كون الذم على ترك المقدمة وانما هو على ترك الفعل المامور به

حيث لا ينفك عن تركها **اصل** الحق ان الامر بالشيء على

وجه الايجاب لا يقتضي النهي عن ضده الخاص لا لفظا ولا

معنى واما العام فقد يطلق ويراد به احد الاضداد الوجودية

لا بعينه وهو راجع الى الخاص بل هو عينه في الحقيقة فلا

النهي عنه ايضا وقد يطلق ويراد به الترك وهذا يدل الامر عليه

النهي عنه بالتضمن ويذكر الخلاف في هذا الاصل ولتحرير محل

النزاع فيه لا بد اولا من بيان ما يحتمله من المعاني المذكورة للضد فمنهم من جعل النزاع في الضد

العام بمعناه المشهور اعني الترك وسكت عن الخاص ومنهم من اطلق لفظ

الضد ولم يبين المراد منه ومنهم من قال ان النزاع انما هو في الضد الخاص

واما العام بمعنى الترك فلا خلاف فيه اذ لو لم يدل الامر بالشيء على النهي عنه

لخرج الواجب عن كونه واجبا وعندي في هذا نظر لان النزاع في الخاص منحصر

فى اثبات الاقتضاء ونسبه لبعض فى الضد العام باعتبار يستلزم

نفى الاقتضاء فيه خروج الواجب عن كونه واجبا ان الخلاف وانما

على القول بالاقتضاء فى انه هل هو عينه او يستلزمه كما

وهذا النزاع ليس ببعيد عن الضد العام الا هو اليه او ثم ان

محصل الخلاف هنا انه ذهب قوم الى ان الامر بالشىء عين النهى عن

ضده

ضده والمعنى واخرون الى انه يستلزمه وهم بين مطلق الاثبات

ومصرح بثبوته لفظا وفصل بعضهم فنفى الدلالة لفظا

واثبت اللزوم معنى مع تخصيصه لمحل النزاع بالضد الخاص

لنا على عدم الاقتضاء فى الخاص لفظا انه لو دل لكانت واحد

من الثلث وكلها منتفية اما المطابقة فلان مفاد الامر لغة وعرفا

هو الوجوب على ما سبق تحقيقه وحقيقة الوجوب ليست الا رجحان

الفعل مع المنع من الترك وليس هذا معنى النهى عن الضد الخاص وهو

واما التضمن فلان جزءه هو المنع من الترك ولا ريب فى مغايرته للاضداد

الوجودية المعبر عنها بالخاص واما الالتزام فلان شرطها اللزوم

العقلى او العرفى ونحن نقطع بان تصور معنى صيغة الامر لا يحصل منه

الاشتغال

الاشتغال الى تصور الضد الخاص فضلا عن النهى عنه ولنا على

انتفاء معنى ما سنبينه من ضعف متمسك مثبته وعدم قيام دليل

صالح سواه عليه وعلى الاقتضاء فى العام بمعنى الترك اما علم

انه هو الوجوب مركب من امرين احدهما المنع من الترك وصيغة الامر دالة

على الوجوب دالة على النهى عن الترك بالتضمن وذلك واضح

الذاهب الى انه عين النهي عن الضد بانه لو لم يكن نفسه لكان اما مثله

او ضده او خلافه والكل باطل اما بطلان الملازمة ان كل

متغايرين اما ان يكونا متساويين في الصفات النفسية اولا والمراد بالصفة

النفسية ما لا يفتقر اتصاف الذات بها الى تعقل امر زائد كالانسانية

للانسان ويقابلها المعنوية المفتقرة الى تعقل امر زائد كالحدوث والتحيز

له فان تساويا فيها فمثلان كسوادين وبياضين والا فاما ان يتنافيا

بانفسهما بان يمتنع اجتماعهما في محل واحد بالنظر الى ذاتيهما اولا

فان تنافيا فهما ضدان كالسواد والبياض والا فخلافان كالسواد

ليس المراد بالتنافي ههنا المعنى الاصطلاحي وهو التقابل بل المراد
ما هو يمتنع اجتماعهما في محل واحد بل المراد به التقابل مطلقا فيتناول
جميع اقسام المتقابلين اعني الضدين والمتضايفين والعدم
والملكة والايجاب والسلب وقد صرح به جماعة منهم الفاضل
التفتازاني

والحلاوة ووجه انتفاء اللازم باقسامه انهما لو كانا ضدين او

مثلين لم يجتمعا في محل واحد وهما مجتمعان ضرورة انه يتحقق في الحركة

لرعاية اخرى كالاجتهادات وابن الحاجب لما ثبت له الا بلوغ ان يدوّن في

الاجتهادات بضم الهمزة وسكون الجيم والطاء
وكسر الجيم لغة والمضبوط منها
بينهم

الكف العلم ان كان المراد انه طلب الكف عن ضده منعنا ما نحن فيه لانه

الخلافين وهو اجتماع كل مع ضد الاخر لان الخلافين قد يكونان متلازمين فيستحيل

فيما ذلك اذ اجتماع الخلاف الملازم مع النهي يوجب اجتماع الاخر معه فيلزم

اجتماع كل مع ضده وهو محال وقد يكونان ضدين لا مر واحد كالظن والعلم والقدرة

كل مع ضد الاخر يستلزم اجتماع الضدين القائلين بالاستلزام وجهان الاول

ان حرمة النقيض جزء من ماهية الوجوب فاللفظ الدال على الوجوب يدل على حرمة النقيض بالتضمن

واعترض بعضهم عن اخذ المدعى الاستلزام واقتضاء الدليل التضمن بان الكل

لما كان الكل عبارة عن النقيض والالزام بين ما
الاخر واطلق الالزام بناء على التضمن وتحقيقه ان
دلالة اللفظ على الجزء وان كان تضمنا باعتبار
كونه جزءا لكنه التزام باعتبار ان حصول
الكل يستلزم حصول الجزء

يستلزم الجزء وكلمة بري وان جعلهم ارادوا بالنقيض الذي هو جزء من ماهية الوجوب

الكف كان النقيض للنهي
والمراد ان يستلزم الكل الجزء
جلي لاحاجة فيه الى ايراد وجه
اقرب الى موضوع المصدر
ظهورا كما لا يخفى

التركيب طبق محل النزاع في شيء اذ لا خلاف في ان الدال على الوجوب دال على

الامر هاهنا والنهي عن السكون الذي هو ضدها ولو كانا خلافين لجاز
اجتماع كل واحد منهما مع ضد الاخر لان ذلك حكم الخلافين كاجتماع
السواد وهو خلاف الحلاوة مع الحموضة فكان يجوز ان يجتمع الامر
بالشيء مع ضد النهي عن ضده وهو الامر بضده لكن ذلك محال اما
لانهما متناقضان اذ يعد افعل هذا وافعل ضده امرا متناقضا

كما

كما يعد فعله وفعل ضده خبرا متناقضا واما لانه تكليف بغير الممكن
وانه محال والجواب ان كان المراد بقولهم الامر بالشيء طلب ترك ضده
على ما هو حاصل المعنى انه طلب لفعل ضده الذي هو نقيض المامور
فالنزاع لفظي لرجوعه الى تسمية فعل المامور به تركا لضده وتسميته
طلبا وطريق ثبوته النقل لغة ولم يثبت ولو ثبت فيحصل ان الامر بالشيء

المنع من الترك والاخرج الواجب عن كونه واجبا وان اراد وا احد الاضداد الوجودية

فلا يبطع ذلك مفهوم الوجوب لدليل يدل على رجحان الفعل مع المنع من الترك واي هو من ذلك

ولئن سلم اخبرانا اجكنا في محل النزاع علمت ان هذا الجواب لا يخلو عن نظر

لجواز كون الاحتجاج لاثبات كون الامر مقتضيا على سبيل الالتزام في معنا

ادعى انه عن النهي لا على اصل الاقتضاء وما ذكر في الجواب انما يتم على النقد الثاني

الثاني ان المحصول ان يرد الجواب الاجمالي بالنقض على الاول مع اجمال

الاستلزام على النهي ويرد بما ذكر في هذا الجواب على الثاني ان

المراد بالمطلب طلب ذم على تركه اما وارد ذم الا على فعل الاشياء

وما هو هنا الا الكف عنه او فعل ضده والنهي بانه كان يستلزم النهي عنه

اذ لا ذم على المنهي عنه لانه معنا والجواب المنع ان لا ذم الا على فعل

بل يذم على انه لم يفعل بمثل سلمنا الكن لا يمنع تعلق الذم بفعل الضد بل نقول

هو متعلق بالكف ولا نزاع لنا في النهي عنه واعلم ان بعض اهل العصر حاول

حمل القول بالاستلزام منحصرا في المعنى في نقل الخصوص ان يعني لبيان الاثبات والثناء

يستلزم النهي عن ضده لا بقولنا انه لازم عقلا له بمعنى انه لا ينفك عنه الامر

من تعقله وتصوره بل المراد اللزوم العقلي بمثل الشرعي بمعنى ان العقل

بذلك اللزوم لا الشرع قال والحاصل ان الامر اذا امر بفعل فقصد

ذلك الامر منه يلزم ان يحرم ضده والقاضي بذلك هو العقل والنهي عن الضد

بهذا المعنى هذا النهي ليس خطابا اصليا حتى يلزم تعقله بل انما هو خطاب تبعي

كالامر بمقدمة الواجب اللازم من الامر بالواجب لا يلزم ان يتصور الامر هذا

وانت اذا تأملت كلام القوم رايت ان هذا التوجيه مما يمشي في قليل من العبارات

الملزوم الا استلزام واما الاكثر فكلامهم صريح في ارادة اللزوم ايضا

فحمل كلام الكل على المعنى الذي ذكره تعسف [illegible]

على اقتضاء الامر ايضا [illegible] على ما ذكرناه في [illegible]

توجيه احدهما ان فعل الواجب الذي هو المامور به لا يتم الا بترك ضده وما لا يتم الواجب الا

به فهو واجب فيحرم فعل الضد [illegible] ومعنى النهي [illegible] ما سبق ايضا

فمع وجوب ما لا يتم الواجب الا به مطلقا بحث ذلك ما سبق وقد تقدم والثاني ان فعل

الضد الخاص مستلزم لترك المامور به وهو محرم قطعا فيحرم الضد ايضا لان مستلزم

المحرم محرم والجواب ان اريد بالاستلزام الاقتضاء والعلية منعنا الصغرى [illegible]

وان اريد به مجرد عدم الانفكاك في الوجود الخارجي على سبيل التجوز منعنا الكبرى

ونسلم الكبرى اذا كان علة اللازم بعد كون تحريم اللازم مستلزما لتحريم

الملزوم بنحو ما ذكر في توجيه اقتضاء ايجاب الشيء تحريم ضده [illegible] العقل يستبعد تحريم المعلول

من دون تحريم العلة وكذا اذا كانا معلولين لعلة واحدة فان اقتضاء تحريم احد

المعلولين يستدعي اقتضاء في العلة فيختص بالمعلول الآخر الذي هو المحرم من دون

واما اذا انتفت العلية بينهما والاشتراك في العلة فلا وجه لاقتضاء تحريم اللازم

تحريم الملزوم اذ لا يستنكر العقل تحريم احدهما مثلا مع عدم تحريم الآخر [illegible]

ما يحصل ان تضاد الاحكام باسرها يمنع من اجتماع حكمين منها في امر [illegible]

وبعض المحصلين انما هو اجتماع الضدين في موضع واحد [illegible]

الكعبي بانتفاء المباح [illegible] ترك الحرام [illegible]

ولا ريب في ثبوت الترك بحيث يكون الفعل المتحقق في ضمنه [illegible] اللازم

ويمنع اختلاف المتلازمين في الحكم [illegible]

ويعضهم كلفها خطيهم الموقوف ما لا يتم الواجب الا به شرط التطهير الترك

لانه الانفعل من الافعال فكون واجبا مخيرا والمخصوص رده انه مع وجود

الصارف عن الحرام لا يحتاج الترك الى شيء من الافعال وانما هو من لوازم الوجود

انه بعدم بقاء الاكوان واحتياج الباقي الى المؤثر وقلنا بالبقاء

جاز خلو المكلف عن كل فعل فلا يكون هناك الا الترك وانما مع انتفاء الصارف

وتوقف الامتثال على فعل منها للعلم بانه لا يحصل الترك الا مع فعل منافي

بل هو بوجوب ما لا يتم الواجب الا به مطلقا ملتزم بالوجوب في هذا الفرض ولا اضراب وكما اشار

اليه بعضهم من ان لا يكون في وسعه من هذا وغيره اذا تمهد هذا فاعلم انه ان

كان المراد باستلزام الضد الخاص لترك المامور به انه لا ينفك عنه وليس بينهما

علية ولا اشار كونه علة فقد عرفت ان القول بتحريمه حينئذ لم يحكم بالكراهة الا وهم

وان كان المراد انه علة فيه ومقتضى له فيتوهم لما هو بين من ان العلة في الترك المذكور

انما هي وجود الصارف عن فعل المامور به وعدم الداعي اليه وذلك مستمر مع حال الاضداد

الخاصة فلا يتصور ورود ما من جميع شرائط التكليف مع انتفاء الصارف الا على الاجمال

والتكليف معه ساقط قطعا وهكذا القول في سبب بان ارادة الاشتغال بشيء من الاضداد العلة فيه

ثم ايضا الظهور ان الصارف الذي هو العلة في الترك ليس علة لفعل الضد نعم هو

مع ارادة الضد من جملة ما يتوقف عليه فعل الضد اذا كان واجبا كان

الواجب الا به واذا فقد انتفيا ثبتا بقا وجوب الشرط فقد مر الواجب ولا حكم

بواسطة ما هما مقدمتين لكن الصارف باعتبار اقتضائه لترك المامور به يكون سببا علية

كما مر عرفت فاذا اتى به المكلف عوقب على ترك الواجب وذلك الاثبات لتوصله الى الواجب

فحصل مع الاتيان بالواجب الذي هو حصول ضد الخاصة وكون النهي متعلقا

سائل المعية وبطولها الا بالضد المصالحة ووجب صح حال البحث ما الى البناء على وجوب

ولا اسم الواجب وعدم علو ان حكم التعلق بانه بنا عليه نفس بنوع من التحرز كان

بما العوا ركن الضد فيها باعتبار صح فعله وان كان واجبا موسعا لكنه لا يصح في الواجب الموسع

لان فعل الضد يتوقف على وجود الصارف عن الفعل المامور به وهو محرم قطعا مع ذلك يلزم

فعل الواجب الموسع لكان هذا الصارف واجبا باعتبار كونه مما لا يتم الواجب الا به فيلزم

اجتماع

اجتماع الوجوب والتحريم في امر واحد شخصي ولا ريب في بطلانه لا قد علمنا بان صحة البناء على وجوب

ما لا يتم الواجب الا به يقتضي عدم الفرق في الامر بين الحرمة ولا بحاجة الى هذا الوجه الطويل على ان

القول بمقتضية الندب وجوب ما لا يتم الواجب الا به مطلقا على القول به انما يكون على تقدير

من الواجبات الا ان كان الا رخص فيما اذا وجب على الناس فعل المسافر في اثنائها

يتعين عليه الا ان يحصل الامتثال الحج وفي علم اعادة المسير وسابق لعدم الاجتهاد الفعل المنهي عنه

كما شابا ... وهم لا يقولون بوجوب الاعادة فظاهر ان الوجوب فيهما انما هو للتوصل بها

الى الواجب ولا ان يتصف بعد الاتيان بالفعل المنهي عنه بحصول التوصل فيسقط الوجوب لانتفاء

غايته اذا عرفت ذلك فقول الواجب الموسع كالصلاة مثلا يتوقف حصوله

به الا ما على الارادة وكراهة ضده فاذا قلنا بوجوب ما يتوقف عليه الواجب كان ذلك

الارادة وهاتان الكراهة واجبتين فلا يتعلق الكراهة بالضد الواجب الا ان ... كراهة

كراهة محرمة فيجتمع الوجوب والتحريم في شيء واحد شخصي وهو باطل كما سيجيء

لكن قد عرفت ان الوجوب في مثله انما هو للتوصل الى ما لا يتم الواجب الا به فاذا فرض ان

المكلف عصى وكره ضدا واجبا حصل له التوصل الى المطلوب فيسقط ذلك الوجوب

لفوات الغرض منه كما علم في مثال الحج ومن هنا يتجه ان يقال بعدم افضائه

للنهي عن الخاص وان قلنا بوجوب ما لا يتم الواجب الا به اذ كون وجوب التوصل مقتضيا ... اخص منه

وحال عدم ارادة الفعل المتوقف على مرجح غير مقدمة ملائمة الايثار

تقييد لعدم وجوب ... حال عدم ارادة الفعل وانما قيدنا بالجواز ان يكون ترك المقدمة واجبا لجهة اخرى كما اذا كان فعل المقدمة حراما في نفسه

في الحكم بالاقتضاء اليه وعليك بامعان النظر فهذه المباحث لا الاعلم احد

ثم احوطها **اصل** المشهور بين اصحابنا ان الامر بالشيء او الاشياء

ومن التخيير يقتضي ايجاب الجميع لكن تخييرا بمعنى انه لا يجب الجميع ولا يجوز الاخلال بالجميع

لعل مراد المصنف ان المراد على قول بعض المعتزلة ان الواجب الجميع ويسقط بفعل واحد منها

واتها فعل كان واجبا بالاصالة وهو اختيار المعتزلة وقال الاشاعرة

اي ليس بعض بدلا عن الواجب المعين كما زعم البعض ان الواجب معين عند الله لا يختلف لكن يسقط به وبالآخر فعلى هذا المذهب يكون الواجب الا بالاصالة ذلك المعين وغيره لا يكون واجبا حينئذ واصالة وانما يطلق عليه الواجب لكونه يسقط الواجب بسببه

بحاله لمكانه ولا ريب انه مع وجود الصارف عن الفعل الواجب وعدم الداعي

لا يمكن التوصل بلا معه لوجوب المقدمة وقد علمت ان وجود الصارف وعدم

الداعي مستمر ان مع الاضداد الخاصة وايضا فحجة القول بوجوب المقدمة على

تقدير تسليمها انما ينهض دليلا على الوجوب في حال كون المكلف مريدا للفعل المتوقف

عليها كما لا يخفى على من اعطاها حق النظر وحينئذ فاللازم عدم وجوب ترك الضد الخاص

فصل

الواجب واحد لا بعينه ويتعين بفعل المكلف قال العلامة رحمه الله ونعم ما قال الظاهر

انه لا خلاف بين الطرفين في المعنى المراد بوجوب الكل على البدل انه لا يجوز للمكلف

الاخلال بها اجمع ولا يلزم الجمع بينها وله الخيار في تعيين ايها شاء والقائلون

بوجوب واحد لا بعينه عنوا به هذا فلا خلاف معنوي بينهم نعم هنا مذهب نبرأ

كل واحد من المعتزلة والاشاعرة منه ونسبه كل منهم الى صاحبه واتفقا على فساده

وهو ان الواجب واحد معين عند الله غير معين عندنا الا ان الله يعلم ان ما

يختاره المكلف هو ذلك المعين عنده ثم انه اطال الكلام في البحث عن هذا القول وحسن

كان هذه المناظرة قليلة الفائدة لنا تركناها في اطالة القول في توجيهه ورده ولقد احسن

اي كان بحث نحرير الكاملين من الاعلام والاصوليين عنه قليلة الفائدة وطول طائله

المحقق حيث قال بعد نقل الخلاف في هذه المسألة وهذه المسألة كثيرة الفائدة

اصل الامر بالفعل في وقت يفضل عنه جائز عقلا وواقع على الاصح وتعبير

امر بفعل در وقتي كه آن وقت زياده بر قدر آن فعل باشد جايز است عقلا

بالواجب الموسع كصلوة الظهر مثلا وبه قال اكثر الاصحاب كالمرتضى

والشيخ والمحقق والعلامة وجمهور المحققين من العامة والكرخي

الظهر انه يؤدي الى جواز ترك الواجب انهم افترقوا على ثلث مذاهب

احدها ان الوجوب مختص بالاول لان الاوامر التي ظاهرها ذلك مختص بالاول

الوقت وهو الظاهر من كلام المفيد على ما ذكره العلامة وثانيها انه مختص

باخر الوقت فلو فعل في اوله كان جاريا مجرى تقديم الزكوة فيكون

نفلا يسقط به الفرض وثالثها انه مختص بالاخر واذا فعل في الاول

فالتوسعة على هذا المذهب هو مذهب بعض الحنفية باعتبار
جواز فعل سقط الواجب في زمان مقدر سلطه

وقع مراعى فان بقي المكلف على صفات التكليف تبين ان ما اتى به كان

واجبا وان خرج عن صفات المكلفين كان نفلا وهذان القولان لم

نعلم بهما احد من طائفتنا وانما هما لبعض العامة والحق ما ذهب اليه

الوقت للوجوب بمعنى ان المكلف لابان في اول الوقت ووسطه واخره

او في اي جزء اتفق ايقاعه كان واجبا بالاصالة من غير فرق بين اجزائه

على صفة التكليف وعند فقهاء الحنفية يكون راجعا الى الواجب المخير و

كان الواجب على هذا القول واحد من الاشخاص المتمايز بالنوع المتمايزة باجزاء الوقت

هل يجب البدل وهو العزم على اداء الفعل في ثاني الحال اذا اخر عن اول

الوقت ووسطه قال السيد المرتضى نعم واختاره الشيخ رة على ما حكاه

المحقق عنه وتبعهما السيد ابو المكارم بن زهرة والقاضي سعد الدين

البراج وجماعة من المعتزلة والاكثرون على عدم الوجوب ومنهم المحقق

والعلامة رة وهو الاقرب فيحصل تمام تحريره في المقام دعويان

لنا على الاولى منهما ان الوجوب مستفاد من الامر وهو مقيد بجميع الوقت

مثل وجوب الصلوة فانه مستفاد من اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل ومن الروايات

لان الكلام فيما هو كذلك وليس المراد تطبيق اجزاء الفعل على اجزاء الوقت بان

بكون الجزء الأول من الفعل منطبقا على الجزء الأول من الوقت والأخير

على الأخير فإن ذلك باطل إجماعا ولا تكرار في أجزائه بأن يأتي بالفعل في كل

جزء بعده من أجزاء الوقت ولم يبق إلا أن نعترض لتخصيصه بأول الوقت أو آخره

ولا بجزء من أجزائه المعينة فإنه باطل لظاهر نفي التخصيص ضرورة دلالة الأمر على

تساوي نسبة الفعل إلى أجزاء الوقت فيكون القول بالتخصيص بالأول ولا بالآخر

تحكما باطلا وتعين القول بوجوبه على التخيير في أجزاء الوقت ففي

أي مرجحا بلا مرجح إذ لا دليل عليه وفيه نظر لأن مجرد عدم دلالة الأمر على التخصيص لا يلزم أن يكون التخصيص تحكما لأن انتفاء بعض المدارك لا يستلزم انتفاء الكل فيرتفع التحكم ... إلا أن يكون هناك دليل من خارج ... كما سيأتي ...

أي جزء أداه فقد أداه في وقته وأيضا لو كان الوجوب مختصا بجزء معين

فإن كان آخر الوقت كان المصلي الظهر مثلا في غيره مقدما للصلاة

على الوقت فلا يصح كالصلاة قبل الزوال وإن كان أوله كان

عدم الصحة ... لأن الخصم يقول ... فعلها قبل الزوال فاسد لأن الخصم يقول قد جوز الشارع تقديمها إلى الزوال كما جوز تقديم الزكاة إلى وقت وتقديم غسل الجمعة إلى أول الخميس ... إلا أن يدعي الضرورة أو الإجماع ...

المصلي في غيره قاضيا فيكون بتأخيره له عن وقته عاصيا كالواجب

أي فيكون بتأخيره عمدا للوجوب الذي هو الصلاة مثلا عن وقته ... التأخير ... بالتأخير ... الإجماع على عدم العصيان ...

التمييز بينهما وحينئذ يجب فالبدل هو غير العزم للاجماع على عدم بدلية غيره

وبانه ثبت في الفعل والعزم حكم خصال الكفارة وهو انه لو اتى باحدهما اجزأ

ولو اخل بهما عصى وذلك معنى وجوب احدهما فثبت والجواب عن الاول

ان الانفصال عن المندوب ظاهر تأمّر بهان اجزاء الوقت في الواجب الموسع

باعتبار تعلق الامر بكل واحد منها على سبيل التخيير يجري مجرى الكل

وفي العصيان بهما خلاف الاجماع ولنا على الثاني انه ان الامر ورد بالفعل

ولم يقم فيه تعرض للتخيير بينه وبين العزم بل ظاهره ينفي التخيير وذكره دالا

على وجوب الفعل بعينه ولم يقم على وجوب العزم دليل غيره فيكون القول به ايضا

تحكما كتخصيص الوجوب بجزء معين احتجوا الموجب بانه لو جاز ترك الفعل في اول

الوقت او وسطه من غير بدل لم ينفصل عن المندوب ولا بد من ايجاب البدل ليحصل

التمييز

كاف في الانفصال وعن الثاني انا نقطع بان الفاعل للصلوة مثلا

ممتثل باعتبار كونها صلوة بخصوصها لا لكونها احد الامرين الواجبين تخييرا

اعني الفعل والعزم فلو كان ثمة تخيير بينهما لكان الامتثال بعبادة من

حيث انها احدهما على ما هو مقرر في الواجب التخييري وايضا فالاثم

الحاصل على الاخلال بالعزم على تقدير تسليمه ليس لكون المكلف

المخير فيفي بجزء اتفق ايقاع الفعل فهو قائم مقام ايقاعه في الاجزاء

البواقي فكما ان حصول الامتثال في المخير بفعل واحد من الخصال لا يخرج ما

عداها عن وصف الوجوب التخييري كذلك ايقاع الفعل في الجزء الاوسط والاخير

من الوقت الموسع لا يخرج ايقاعه في الاول عنه مثلا عن وصف الوجوب الموسع

وذلك ظاهر بخلاف المندوب فانه لا يقوم مقامه حيث يترك شيء وهذا

لان

بينه وبين الصلوة واعلم ان بعض الاصحاب توقف في وجوب العزم

على الوجه الذي ذكر وله وجه وان كان الحكم به مكررا في كلامهم وربما

استدل له بتحريم العزم على ترك الواجب لكونه عزما على الحرام فيجب العزم على

الفعل لعدم انفكاك المكلف عن هذين العزمين حيث يكون غافلا و

الغفلة لا يكون مكلفا وهو كما ترى حجة من حيث الوجوب ولا توقف

بينه وبين الصلوة حتى يكون كخصال الكفارة بل لان العزم على فعل

كل واجب اجمالا حيث يكون الالتفات اليه بطريق الاجمال او تفصيلا

عند كونه متذكرا له بخصوصه حكم من احكام الايمان يثبت مع ثبوت

فكم خاص مثل وجوب الصلوة واما اشتراط الالتفات
والتذكر في تحقق وجوب العزم لان الغافل غير
مكلف به

الايمان سواء دخل وقت الواجب او لم يدخل فهو واجب مستمر عند

الالتفات الى الواجبات اجمالا او تفصيلا فلا لبس في وجوبه على سبيل التخيير

بينه

ان الفضلة فى الوقت ممتنعه لادائها الى جواز ترك الواجب فيخرج عن كونه

واجبا وح فاللازم صرف الامر الى جزء معين من الوقت اما الاول

او الاخر لانتفاء القول بالواسطه ولو كان هو الاخير لما خرج عن

العهدة باداته فى الاول وهو باطل اجماعا فتعين ان يكون هو الاول

والجواب اما عن امتناع الفضلة فى الوقت فقد اتضح بما اخترناه آنفا

فلا نتطبل باعادته واما عن تخصيص الوجوب بالاول فبانه لو لم

لما جاز تاخيره عنه وهو باطل ايضا كما تقدمت الاشارة اليه واحتج

من علق الوجوب باخر الوقت بانه لو كان واجبا فى الاول لعصى بتاخيره

لانه ترك للواجب وهو الفعل فى الاول لكن التالى باطل بالاجماع فكذا

المقدم وجوابه منع الملازمة والسند ظاهر مما تقدم فان المرور الذى

اعلم انه لو كان الفعل في الاول واجبا على التعيين وليس كذلك بل وجوبه
على سبيل التخيير وذلك ان الله تعالى اوجب عليه ايقاع الفعل في ذلك
الوقت ومنعه من اخلائه عنه وسوغ له الاتيان به في اي جزء
شاء منه فان اختار المكلف ايقاعه في اوله او وسطه او آخره فقد
فعل الواجب وكما ان جميع الخصال في الواجب المخير يتصف بالوجوب على معنى

انه

انه لا يجوز الاخلال بالجميع ولا يجب الاتيان بالجميع بل للمكلف اختيار
ما شاء منها فكذا هنا لا يجب عليه ايقاع الفعل في الجميع ولا يجوز له
اخلاء الجميع عنه والتعيين مفوض اليه ما دام الوقت متسعا فاذا تضيق
تعين عليه الفعل وينبغي ان تعلم ان بين التخيير في الموضعين فرقا من حيث
ان متعلقه في الخصال الجزئيات المتخالفة الحقائق وفيما نحن فيه الجزئيات

المتفقه الحقيقيه فان الصلوة المؤداة مثلا في جزء من اجزاء الوقت

مثل المؤداة في كل جزء من الاجزاء الباقيه والمكلف مخير بين هذه الاشياء

المتخالفه بتشخصاتها المتماثله بالحقيقه وقيل بل الفرق ان التخيير

هناك بين جزئيات الفعل وههنا في اجزاء الوقت وكلا من الامرين اصل

[illegible]

الحق ان تعليق الامر بل مطلق الحكم على شرط يدل على انتفاء عند انتفاء الشرط

اي الاثبات سلمه

[illegible]

[illegible]

الشرط وهو مختار اكثر المحققين ومنهم الفاضلان وذهب السيد

جمال العلامه وابن زهره سلمه

المرتضى الى انه لا يدل الا بدليل منفصل وتبعه ابن زهره وهو قول جماعة

[illegible]

من العامه لنا ان قول القائل اعط زيدا درهما ان اكرمك يجري في العرف مجرى

قولنا الشرط في اعطائه اكرامك والمتبادر منه انتفاء الاعطاء عند

اول ان الالفاظ الشرطيه تعلق [illegible] في العرف [illegible]
[illegible]

انتفاء الاكرام قطعا بحيث يكاد ينكر عدم اراجعة الوجدان فيكون الاول

اي انتفاء وجوب الاعطاء وقد [illegible] بعض [illegible]
على ان المراد عدم جواز الاعطاء ولا يثبت بهذا
الدليل ولا يخفى بعد ذلك فافهم سلمه

اي قول القائل اعط زيدا درهما سلمه

[illegible]

ايضا هكذا واذا ثبت الدلالة على هذا النوع وانضماما الى ذلك مقدمة

اخرى سبق التنبيه عليها وهي اصالة عدم النقل فيكون كالصريح

السيد بان تاثير الشرط هو تعلق الحكم به وليس يمتنع ان يخلفه ويثبت

ما به شرط اخر يجري مجراه ولا يخرج عن ان يكون شرطا الا ترى ان

قوله واستشهدوا شهيدين من رجالكم يمنع من قبول الشاهد الواحد

حتى ينضم اليه الاخر فانضمام الثاني الى الاول شرط في القبول

ثم نعلم ان ضم امرأتين الى الشاهد الاول يقوم مقام الثاني ثم نعلم بدليل

ان ضم اليمين الى الواحد يقوم مقامه ايضا فنيابة بعض الشروط عن بعض

اكثر من ان يحصى واحتج موافقوه مع ذلك بانه لو كان انتفاء الشرط مقتضيا

لانتفاء ما علق عليه لكان قوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن

تحتنا دالا على عدم تحريم الاكراه حيث لا يردن التحصن ولكن

بل هو حرام مطلقا والجواب عن الاول انه اذا علم وجود ما يقوم مقامه

كما في المثال الذي ذكره لم يكن ذلك الشرط وحده شرطا بل الشرط احدهما

فيتوقف انتفاء المشروط على انتفائهما معا لان مفهوم احدهما لا

الا بعدمهما وان لم يعلم البدل كما هو مفروض البحث كان الحكم مختصا به

من

من عدم عدم المشروط للدليل الذي ذكرنا وعن الثاني بوجوه احدها

ان ظاهر الاية تقتضي عدم تحريم الاكراه اذا لم يردن التحصن لكن لا يلزم من

عدم الحرمة ثبوت الاباحة اذ انتفاء الحرمة قد يكون بطريان الحل وقد

يكون لامتناع وجود متعلقها عقلا لان التحصن سالبة تصدق بانتفاء المحمول تارة

وبعدم الموضوع اخرى والموضوع هنا منتف لانهن اذا لم يردن التحصن فقد

اردن البغاء مع ارادتهن البغاء يمتنع اكراههن عليه فان الاكراه

حمل الغير على ما يكرهه فحيث لا يكون كارها يمتنع حصول الاكراه فلا يتعلق

به الحرمة وثانيها ان التعليق بالشرط انما يقتضي انتفاء الحكم عند انتفائه

اذا لم يظهر للشرط فائدة اخرى ويجوز ان يكون فائدته في الآية

المبالغة في النهي عن الاكراه يعني انهن اذا اردن العفة فالمولى احق

بارادتها او ان الآية نزلت فيمن يردن التحصن ويكرههن المولى

على الزنا وثالثها ان الآية تدل على انتفاء حرمة الاكراه بحسب الظاهر

نظرا الى الشرط لكن الاجماع القاطع عارضه ولا ريب ان الظاهر يدفع

بالقاطع اصل واختلفوا في اقتضاء التعليق على الصفة نفي

الحكم عند انتفائها فاثبته قوم وهو الظ من كلام الشيخ والشهيد

الشهيد في الذكرى ونفاه السيد والمحقق والعلامة وكثير من الناس والحق

لنا انه لو دل لكان باحدى الثلث وهي باسرها منتفية اما الملازمة فبينة واما

انتفاء اللازم اما بالنسبة الى المطابقة والتضمن فلان نفي الحكم عن غير محل الوصف ليس عين

اثباته فيه ولا جزءه ولانه لو كان كذلك لكانت الدلالة بالمنطوق لا بالمفهوم

والخصم معترف بضده واما بالنسبة الى الالتزام فلانه لا ملازمة في الذهن و

لا في العرف بين ثبوت الحكم عند صفة كوجوب الزكاة في السائمة مثلا وانتفائه

عند اخرى كعدم وجوبها في المعلوفة احتجوا بانه لو ثبت الحكم مع انتفاء

الصفة لعرى تعليقه عليها عن الفائدة وجرى مجرى قولك الانسان الابيض

لا يعلم الغيب والاسود اذا نام لا يبصر والجواب المنع من الملازمة فان الفائدة

غير منحصرة فيما ذكر كيف وهي كثيرة منها شدة الاهتمام ببيان حكم محل الوصف

اما لاحتياج السامع الى بيانه كان يكون مالكا للسائمة مثلا دون غيرها او لدفع

توهم عدم تناول الحكم له كما في قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق فانه لولا

التصريح بالخشية لا يمكن ان يتوهم جواز الفصل منها فلا بد من ذكرها على ثبوت التحريم عندها

ايضا ومنها ان يكون المصلحه مقتضيه لا علامه حكم الصفه بالنص وما عداها

بالتحقيق والفحص ومنها وقوع السؤال عن محل الوصف دون غيره فيجاب على الصفه او تقدم

بيان حكم الغير لنحو هذا من قبل واعترض بان الخصم انما يقول بانتفاء التخصيص بالوصف نفي

الحكم عن غير محله اذا لم يظهر للتخصيص فايده سواه فيجب تحقق ما ذكرتموه من الفوايد

ليخرج من محل النزاع في شيء وجوابه ان المدعي عدم وجدان ما يصرف الى احتمال فايده

تلك الفوايد وذلك كاف في الاستغناء عن اقتضاء النفي الذي صرح به صاحب الكتاب

البلغاء عن التخصيص بالصفات الا مع احتمال فايده منها يحصل الظن وسادتي ما لا

في الحكمه منه فيحتاج اثبات ما سواه الى دليل واما تمثيلهم في المجمه بالابيض والاسود

فلا نسلم ان المفضي لاستهجانه هو عدم انتفاء الحكم فيه عند عدم الوصف وانما هو كونه

بيانا للواضحات **اصل** والاصح ان التقييد بالغايه يدل على مخالفه ما بعدها

لما قبلها وقال الاكثر المحققين وخالف في ذلك السيد رضي الله عنه فقال تعلق الحكم بغايه

انما يدل على ثبوته الى تلك الغايه وما بعدها يعلم انتفاؤه واثباته بدليل وقد علي

ايضا مع نقل كثير منهم الاتفاق على منعه وشرط اصحابنا في جوازه مع انتفاء الشرط

كون الآمر جاهلا بالانتفاء كان يامر السيد عبده بالفعل في غد مثلا ويتفق موته قبله

فان الامر هنا جايز باعتبار عدم العلم بانتفاء الشرط ويكون مشروطا ببقاء العبد الى

الوقت المعين واما مع علم الآمر كامر الله زيدا بصوم غد وهو يعلم موته فيه فغير جائز

الحق لكن لا يعجبني التعرض لهذا البحث بما ترى وان تكثر ايرادها في كتب القوم وسيظهر لك

سر ما قلناه واتمام ادعي ان عدلنا عنها ابتداء قصدا الى مطابقه دليل الخصم لما عنونه به

حيث جعله على الوجه الذي حكيناه ولقد اجاد علم الهدى حيث تنحى عن هذا الطريق

واحسن

واحتج السيد به عن اصل المطلب فقال وفي الفقهاء والمتكلمين من يجوز ان يامر الله بشرط

ان لا يمنع المكلف من الفعل او بشرط ان يقدره ويزعمون انه يكون مامورا بذلك مع المنع وهذا

غلط لان الشروط انما تحسن فيمن لا يعلم العواقب ولا طريق له الى علمها فاما العالم بالعواقب وباحوال

المكلف فلا يجوز ان يامره بشرط قال والذي يبين ذلك ان الرسول صلى الله عليه وآله لو اعلمنا ان زيدا

لا يتمكن من الفعل في وقت مخصوص قبح منا ان نامره بذلك لا محاله وانما يحسن دخول الشرط فيمن

نامره فقد علمنا بصفته في المستقبل الا ترى انه لا يجوز الشرط فيما يصح فيه العلم وانما

طريق يحسن الفعل لانه مما يصح ان نعلمه وكون المامور متمكنا لا يصح ان يعلم عقلا فقد

هذا بعض العامة لنا انّ قول القائل صوموا الى الليل معناً آخر وجوب الصوم في

الليل فلو فرض ثبوت الوجوب بعد مجيئه لم يكن الليل آخرا وهو خلاف المنطوق اجيب

السيّد ره بنحو ما سبق الاحتجاج على نفى دلالة التخصيص بالوصف انه قال من فرق

بين تعليق الحكم بصفة وتعليقه بغاية ليس معه الا الدعوى وهو كالمناقض

لفرقه بين امرين لا فرق بينهما فان قال فاىّ معنى لقوله تعالى ثمّ اتموا الصيام الى الليل اذا

كان ما بعد الليل يجوز ان يكون فيه صوم قلنا واىّ معنى لقوله في سائمة الغنم الزكوة والمعلوفة مثلها

فان قيل لا يمتنع ان تكون المصلحة في ان نعلم ثبوت الزكوة في السائمة بهذا النص ونعلم

ثبوتها

ثبوتها في المعلوفة بدليل آخر قلنا لا يمتنع فيما علّق بغاية حرفا بحرف والجواب

المنع من مساواته للتعليق بالصفة فانّ اللزوم هنا ظاهر اذ لا يعقل بقاء الصوم

المقيد بكون آخره الليل مثلا عن عدمه في الليل بخلافه هنا لك كما علمت ومع

الشكّ في التسوية بينهما لا وجه لها بل التحقيق ما ذكره بعض الافاضل من انه

اقوى دلالة من التعليق بالشرط ولهذا قال بدلالته كل من قال بدلالة الشرط

وبعض من لم يقل بها اصل قال اكثر مخالفينا انّ الامر بالفعل المشروط جائز

وان علم الآمر انتفاء شرطه وتمادى بعض متأخريهم فاجازه وان علم المأمور

الخبر فلا بدّ من الشرط ولا بدّ من ان يكون احدنا في من يحصل في حكم الظانّ لتمكن من امره

بالفعل مستقبلا ويكون الظنّ في ذلك قائما مقام العلم وقد ثبت انّ الظنّ يقوم مقام العلم اذا

تعذّر العلم فامّا مع حصوله فلا يقوم مقامه واذا كان القديم تعالى عالما بتمكن من يمكّن

وجب ان يوجّه الامر نحوه دون من يعلم انه لا يتمكن فالرسول حاله كحالنا انا اعلمنا الله

حال من يأمره فعند ذلك يأمر بلا شرط قلت هذه الجملة التي افادها السيّد قدّس الله نفسه

كافية في تحرير المقام وافية باثبات المذهب المختار فلا غرو ان نقلناها بطولها واكتفينا

بها عن اعادة الاحتجاج على ما صرنا اليه احتجّ المجوّزون بوجوه الاول انه لو لم يصحّ التكليف

بما علم عدم شرطه لم يعص احد والّلازم باطل بالضرورة من الدين وبيان الملازمة ان كل

ما لم يقع فقد انتفى شرط من شروطه واقلّها ارادة المكلّف له فلا تكليف به فلا معصية الثاني

انه لو لم يصحّ لم يعلم احد انه مكلّف والّلازم باطل امّا الملازمة فلانه مع الفعل وبعده

ينقطع التكليف وقبله لا يعلم الجواز لأن لا يوجد شرط من شروطه فلا يكون مكلّفا

لا يقال قد يحصل له العلم قبل الفعل اذا كان الوقت متّسعا واجتمعت الشرائط عند

دخول الوقت وذلك كاف في تحقق التكليف لانا نقول لو فرض الوقت المتّسع زمانا

ويتردد في كل جزء جزء فانه مع الفعل فيه وبعده ينقطع وقبل الفعل يجوز ان لا يبقى

بصفة التكليف في الجزء الآخر فلا يعلم حصول الشرط الذي هو بقاؤه بالصفة فيه

فلا يعلم التكليف وأما بطلان اللازم فالضرورة الثالث لو لم يصح لم يعلم ابرهيم وجوب ذبح

ولده لانتفاء شرطه عند وقته وهو عدم النسخ وقد علمه والا لم يقدم على ذبح ولده

ولم يحتج الى فداء الرابع كما ان الامر يحسن لمصالح تنشأ من المأمور به كذلك يحسن لمصالح

تنشأ من نفس الامر وموضع النزاع من هذا القبيل فان المكلف من حيث عدم علمه بامتناع

فعل المأمور به ربما وطن نفسه على الامتثال فيحصل له بذلك لطف في الآخرة وفي

الدنيا الانزجار عن القبيح الا ترى ان السيد قد يستصلح بعض عبيده باوامر ينجزها
عليه

عليه مع عزمه على نسخها امتحانا له والانسان قد يقول لغيره وكلتك في بيع عبدي

مثلا مع علمه بانه سيعزله اذا كان غرضه استمالة الوكيل وامتحانه في امر العبد

الجواب عن الاول ظاهر مما حققه السيد اذ ليس نزاعنا في بطلان شرط الوقوع وانما

هو في الشرط الذي يتوقف عليه تمكن المكلف شرعا وقدرته على امتثال الامر وليست

الارادة منه قطعا والملازمة انما تتم بتقدير كونها منه وح فتوجه المنع عليها

وعن الثاني المنع من بطلان اللازم وادعاء الضرورة فيه مكابرة وبهتان وقد ذكر

السيد رضي الله عنه في تتمة تنقيح المقام ما يتضح به سند هذا المنع فقال وهذا لانه

الى انه لا يعلم بانه مامور بالفعل الا بعد تقضي الوقت وخروجه فيعلم انه كان مامورا

به ولكن يجب اذا لم يعلم قطعا انه مامور ان يسقط عنه وجوب التحرز الا اذا جاء وقت

الفعل وهو صحيح سليم وهذه امارة تغلب معها الظن ببقائه فوجب التحرز من ترك الفعل

والتقصير فيه ولا يتحرز من ذلك الا بالشروع في الفعل والابتداء به ولذلك مثال في العقل

وهو ان المشاهد للسبع من بعد مع تجويزه ان يخترم السبع قبل ان يصل اليه يلزمه التحرز منه

لما ذكرناه ولا يجب اذا لزمه التحرز ان يكون عالما ببقاء السبع وتمكنه من الاضرار به وهذا

كلام جيد ما عليه في توجيه المنع من مزيد وبه يظهر الجواب عن اشكال بعضهم على حصول
العلم

العلم بالتكليف قبل الفعل بانعقاد الاجماع على وجوب الشروع فيه بنية الفرض اذ يكفي في

وجوب نية الفرض غلبة الظن بالبقاء والتمكن حيث لا سبيل الى القطع فلا دلالة له على حصول

العلم وعن الثالث بالمنع من تكليف ابرهيم بالذبح الذي هو فري الاوداج بل كلف بمقدماته

كالاضجاع وتناول المدية وما يجري مجرى ذلك والدليل على هذا قوله تعالى وناديناه

ان يا ابرهيم قد صدقت الرؤيا واما جزعه فلاشفاقه من ان يؤمر بعد مقدمات الذبح

به نفسه لجريان العادة بذلك واما الفداء فيجوز ان يكون عما ظن انه سيؤمر به من الذبح

او عن مقدمات الذبح زيادة على ما فعله لم يكن قد امر بها اذ لا يجب في الفدية ان يكون من جنس المفدى

وعن الرابع انه لو سلم امكان الطلب ها هنا للفعل لما قد علم من استلزامه للعزم على الفعل والا

اليه والامتثال وليس النزاع فيه بل في نفس الفعل واما ما ذكر من المثال فانما يحسن لكمال

التوصل الى تحصيل العلم بحال العبد والوكيل وذلك ممتنع في حقه اصل الامر

ان نسخ مدلول الامر وهو الوجوب يبقى معه الدلالة على الجواز بل يرجع الحكم الذي

كان قبل الامر وبه قال العلامة في النهاية وبعض المحققين من العامة وقال الاكثر

وهو مختاره في بيان ان الامر انما يدل على الجواز بالمعنى الاعم اعني الاذن في الفعل

فقط وهو قدر مشترك بين الوجوب والندب والاباحة والكراهة فلا يتقوم الا بما فيها

ولا بدخل

ولا بدخل بدون ضم شيء منها اليه في الوجود فادعاء بقائه بنفسه بعد نسخ الوجوب

غير معقول والقول بانضمام الاذن في الترك اليه باعتبار لزومه لرفع المنع من الترك الذي

اقتضاه النسخ موقوف على كون النسخ متعلقا بالمنع من الترك الذي

هو جزء مفهوم الوجوب دون المجموع وذلك غير معلوم اذ النزاع في النسخ الواقع بلفظ نسخت

الوجوب ونحوه وهو كما يحتمل التعلق بالجزء الذي هو المنع من الترك لكون رفعه كافيا

في رفع مفهوم الكل كذلك يحتمل التعلق بالمجموع وبالجزء الآخر الذي هو رفع الحرج عن

الفعل كما ذكره البعض وان كان قليل الجدوى لكونه في الحقيقة راجعا الى التعلق بالمجموع

احتجوا بان المقتضي للجواز موجود والمانع منه مفقود فيجب القول بتحققه اما الاول

ثبوت الجواز بمجرد الامر به وبالناسخ بجنسه بالاول وفصله بالثاني ولا ينافي هذا الكلام

القول بان اذا نسخ الوجوب بقي الجواز حيث ان ظاهره استقلال الامر به فان ذلك توسع في العبارة واكثرهم

مصرحون بما قلنا فان قيل لما كان رفع المركب يحصل تارة برفع جميع اجزائه واخرى برفع بعضها

بقاء الجواز بعد رفع الوجوب لتساوي احتمال رفع البعض الذي يتحقق معه البقاء ورفع الجميع الذي يتحقق معه الزوال

قلنا الذي يقتضي البقاء المتحقق مقتضيه اولا والاصل استمراره فلا يدفع بالاحتمال الذي يوضح ذلك ان

النسخ انما توجه الى الوجوب والمقتضي للجواز هو الامر فيستصحب الى ان يثبت ما ينافيه ووجب ان رفع

الوجوب يتحقق برفع احد جزئيه لم يبق لنا سبيل الى القطع بثبوت المنافي فيستمر الجواز ظاهرا وهذا

معنى ظهور بقائه والجواب المنع من وجود المقتضي فان الجواز الذي هو جزء من ماهية الوجوب وقدر

مشترك بينها وبين الاحكام الثلثة الاخر لا تحقق له بدون انضمام احد قيودها اليه قطعا وان

لم يثبت على الفصل الجنس لان انحصار الاحكام في الخمسة بعد في الضرورات وح فالشك

في وجود القيد يوجب الشك في وجود المقتضي وقد علمت ان نسخ الوجوب كما يحتمل التعلق بالقيد

فقط اعني المنع من الترك فيقتضي ثبوت نقيضه الذي هو قيد آخر كذا يحتمل التعلق بالمجموع ولا يقتضي

قيدا ولا يفيد انضمام القيد مشكوك فيه ولا يتحقق معه وجود المقتضي ولو تشبث الخصم في

الاحتمال الاول باصالة عدم تعلق النسخ بالجميع لكان معارضا باصالة عدم وجود القيد فيتساقطا

الجواز جزء من الوجوب فالمنفي المركب منتفض لاجزائه واما الثاني فلان الواقع

كلها منتفية بحكم الاصل والفرض سوى نسخ الوجوب وهو لا يصلح للمانعية لان الوجوب

ماهية مركبة والمركب يكفي في رفعه رفع احد اجزائه فيكفي

في رفع الوجوب رفع المنع من الترك الذي هو جزؤه وح فلا بد للنسخ على ارتفاع الجواز

فان قيل الاثم عدم مانعية نسخ الوجوب لثبوت الجواز لان الفصل علة لوجود الحصة التي

معه من الجنس كما نص عليه جمع من المحققين والجواز الذي هو جنس الواجب وغيره لا بد له

في الواجب من علة هي الفصل له وذلك هو المنع من الترك فزواله مقتض لزوال الجواز

لان المميز زوال العلة فثبت ما ادعيناه من انتفاء الجواز قلنا هذا مردود من

وجهين احدهما ان الخلاف واقع في كون الفصل علة للجنس فقد انكره بعضهم وقال انهما

معلولان لعلة واحدة وتحقيق ذلك يطلب من مواضعه وثانيهما انا وان سلمنا كونه علة له

فلا نم ان ارتفاعه مطلقا يقتضي ارتفاع الجنس بل انما يرتفع بارتفاعه اذا لم يخلفه فصل آخر

وذلك لان الجنس انما يفتقر الى فصل ما ومن البين ان ارتفاع المنع من الترك مقتض لثبوت

الاذن فيه وهو فصل آخر للجنس الذي هو الجواز والحاصل ان الجواز قد بين احدهما المنع

من الترك والآخر الاذن فيه فاذا زال الاول خلفه الثاني ومن هنا ظهر انه لا بد

وهذا اظهر فتأمل ولجريان الحجان الظاهر بنفي البقاء بحصول مقتضيه والاصل استمراره لان

انعدام العقد بما سوقف عليه وجود المقتضي لم يثبت اذ المقرر ذلك عام ادله الحكم لكان دالا

على بقاء الاستصحاب لا لحواز نفسه كما هو المشهور على السنتهم يريدون به الاباحه ولا الاعم منه ومن

الاستصحاب كما وجد في كلام جماعه ولا منها ومن المكروه كما ذهب البعض حتى انهم لم ينقلوا القول

ببقاء الاستصحاب بخصوصه الا عن شاذ بل ربما رد ذلك بعضهم نافيا للقائل به مع ان دليلهم على

البقاء كما ترى ينادي بان الباقي هو الاستصحاب وتوضيحه ان الوجوب كما عرفت مركب من الاذن

في الفعل وكونه راجحا ممنوعا من تركه وكان رفع المنع من الترك كافيا في رفع حقيقة الوجوب

كان

كان الباقي من مفهومه هو الاذن في الفعل مع رجحانه واذا انضم اليه الاذن في الترك

ما اقتضاه الناسخ تكمل فهو الندب وكان هو الباقي **البحث الثاني في النواهي**

اصل اختلف الناس في مدلول صيغه النهي حقيقه على نحو اختلافهم في الامر

والحق انها حقيقه في التحريم مجاز في غيره لانه المتبادر منها في العرف العام عند الاطلاق

ولهذا يذم العبد على فعل ما نهاه المولى عنه بقوله لا تفعله والاصل عدم النقل ولقوله

وما نهاكم عنه فانتهوا اوجب الانتهاء عما نهى الرسول عنه لما ثبت ان الامر حقيقه

في الوجوب فما وجب الانتهاء عنه فقد حرم فعله وما يقال من ان هذا مختص بما في الكتاب

اصل قال السيد المرتضى وجماعه منهم العلامه في احد قوليه ان النهي كالامر في عدم الدلاله

على التكرار بل هو محتمل له وللمره وقال قوم بافادته الدوام والتكرار وهو القول الثاني للعلامه

اختاره في النهايه ناقلا له عن الاكثر واليه اذهب لنا ان النهي يقتضي منع المكلف من ادخال

ماهيه الفعل وحقيقته في الوجود وهو انما يتحقق بالامتناع من ادخال كل فرد من افرادها

اذ مع ادخال فرد منها يصدق ادخال تلك الماهيه في الوجود لصدقها به ولهذا اذا نهى السيد

عبده عن فعل فانتهى مده كان يمكنه ايقاعه فيها ثم فعل عد في العرف عاصيا مخالفا

وان يفعل فلا يستمر فان العد انما هو الاستمرار المقارن لها وهو مسند اليها ومتجدد بها

وحسن منه عقابه وكان عند العقلاء مذموما بحيث لو اعتذر بذهاب المده التي يمكنه

الفعل فيها وهو تارك ولم يفعل بعد ذلك لم يقبل ذلك منه وبقي الذم بحاله وهذا

مما نشهد به الوجدان احتجوا بانه لو كان للدوام لما انفك عنه وقد انفك فان الحايض نهيت عن الصلوه والصوم

ولا دوام وبانه ورد للتكرار كقوله ولا تقربوا الزنا وبخلافه كقول الطبيب لا تشرب اللبن

لانا كل اللحم والاشتراك والمجاز خلاف الاصل فيكون حقيقه في القدر المشترك

بعضه نقيده بالدوام ونقيضه من غير تكرار ولا نقض فيكون للمشترك والجواب عن الاول

انه كلامنا في النهي المطلق وذلك مختص بوقت الحيض لانه مقيد به فلا يتناول غيره الاوقات

وموضع النزاع هو الاعم فيمكن الجواب عنه بان تحريم ما نهى عنه الرسول يدل بالفحوى على تحريم
ما نهى الله عنه مع ما في احتمال الفصل من البعد واستعمال النهي في الكراهة شايع في
اخبارنا المروية عن الائمة عليهم السلم على نحو ما قلناه في الامر اصل واختلفوا في ان المطلوب
بالنهي ما هو فذهب الاكثر الى انه هو الكف عن الفعل المنهي عنه ومنهم العلامة في تهذيب
وقال في النهاية بان المطلوب بالنهي نفس ان لا تفعل وحكى انه قول جماعة كثيرة وهذا هو الاقوى
لنا ان تارك المنهي عنه كالزنا مثلا يعد في العرف ممتثلا ويمدحه العقلاء على انه لم يفعل
من دون نظر الى تحقق الكف عنه بل لا يكاد يخطر الكف بالبال غالبا وذلك دليل على ان متعلق

التكليف ليس هو الكف والا لم يصدق الامتثال ولا يحسن المدح على مجرد الترك احتجوا بان
النهي تكليف ولا تكليف الا بمقدور للمكلف ونفي الفعل يمتنع ان يكون مقدورا لكونه
عدما اصليا والعدم الاصلي سابق على القدرة وحاصل قبلها وتحصيل الحاصل محال
والجواب المنع من انه غير مقدور لان نسبة القدرة الى طرفي الوجود والعدم لا يصلح
اثرا لانه نفي محض وايضا فالاثر لا بد ان يستند الى المؤثر ويتجدد به والعدم سابق
مستمر فلا يصلح اثرا للقدرة المتاخرة قلنا العدم انما يجعل اثرا للقدرة باعتبار استمراره
وعدم الصلاحية بهذا الاعتبار في حيز المنع وذلك لان القادر يمكنه ان لا يفعل فيستمر

عام الجميع او فات الجنس وعن الثاني ان عدم الدوام في مثل قول الطبيب انما هو للقرينة كالمرض

في الثالث ولولا ذلك لكان المتبادر هو الدوام على انك قد عرفت في نظيره سابقا ان ما ذكروا

منه يجعل الوضع للقدر المشترك اعني لزوم المجاز والاشتراك اللازم عليهم من جعله لاحدهما

في خصوص المعنيين يصير مجازا فلانسلم الاستدلال به وعن الثالث ان التجوز جائز والتاكيد

في الكلام مستعمل بحيث يفيد خلاف الدوام يكون ذلك قرينة المجاز وحيث يؤتى بما يوافقه يكون

تاكيدا **فائدة** لما اثبتنا كون النهي للدوام والتكرار وجب القول بانه للفور لان الدوام

يستلزمه ومن نفى كونه للتكرار نفى الفور ايضا والوجه في ذلك واضح **اصل** الحق امتناع توجه

الامر والنهي الى شيء واحد ولا نعلم في ذلك مخالفا من اصحابنا ووافقنا عليه كثير من مخالفينا

واجازه قوم وينبغي تحرير محل النزاع اولا فنقول الوحدة تكون بالجنس وبالشخص فالاول يجوز ذلك

فيه بان يؤمر بفرد وينهى عن فرد كالسجود لله وللشمس والقمر وربما منعه مانع لكنه شاذ

ضعيف والثاني اما ان يتحد فيه الجهة او يتعدد فان اتحدت بان يكون الشيء الواحد من

الجهة الواحدة مامورا به منهيا عنه فذلك مستحيل قطعا وقد يجيزه بعض من يجوز تكليف المحال

فحكمه كحكمه ومنعه بعض المجيزين له نظرا الى انه ليس تكليفا بالمحال بل هو محال في نفسه لان

معناه الحكم بان الفعل يجوز تركه ولا يجوز وان تعددت الجهة بان كان للفعل جهتان يتوجه اليه الامر

من احديهما والنهي من الاخرى فهو محل البحث وذلك كالصلوة في الدار المغصوبة يؤمر بها من

جهة كونها صلوة وينهى عنها من حيث كونها غصبا فمن احال اجتماعهما ابطلها ومن اجازه صححها

لنا ان الامر طلب لايجاد الفعل والنهي طلب لعدمه فالجمع بينهما في امر واحد ممتنع وتعدد

الجهة غير مجد مع اتحاد المتعلق اذ الامتناع انما هو من لزوم اجتماع المتنافيين في شيء واحد

وذلك لا يندفع الا بتعدد المتعلق بحيث يعد في الواقع امرين هذا مامور به وذلك منهي عنه ومن البين ان التعدد بالجهة لا يقتضي ذلك بل الوحدة باقية معه قطعا

فالصلوة في الدار المغصوبة وان تعددت فيها جهة الامر والنهي لكن المتعلق الذي هو الكون

متحد فلو صحت لكان مامورا به من حيث انه احد الاجزاء المامور بها

للصلوة ومنهيا عنه باعتبار انه بعينه الكون في الدار المغصوبة فيجتمع فيه الامر والنهي

وهو متحد وقد بينا امتناعه فتعين بطلانها احتج المخالف بوجهين الاول ان السيد

اذا امر عبده بخياطة ثوب ونهاه عن الكون في مكان مخصوص ثم خاطه في ذلك المكان

قطع بانه مطيع عاص لجهتي الامر بالخياطة والنهي عن الكون الثاني انه لو امتنع الجمع لكان

باعتبار اتحاد متعلق الامر والنهي اذ لا مانع سواه اتفاقا واللازم باطل اذ لا اتحاد في

المتعلقين فان متعلق الامر الصلوة ومتعلق النهي الغصب وكل منهما يتعقل انفكاكه عن الاخر

وقد اختار المكلف جمعهما مع امكان عدمه وذلك لا يخرجهما عن حقيقتهما اللتين هما متعلقا

الامر والنهي حتى لا يبقيا حقيقتين مختلفتين فيتحد المتعلق والجواب الاول ان الظ

في المثال المذكور ان قصد تحصيل خياطة الثوب باقي وجه اتفق سلمنا لكن المتعلق فيه مختلف

فان الكون ليس جزءا من مفهوم الخياطة بخلاف الصلوة سلمنا لكن مع كونه مطيعا و الحال

هذه ودعوى حصول القطع بذلك في حيز المنع حيث لا يعلم ارادة الخياطة كيف ما اتفق وعن

الثاني ان مفهوم الغصب وان كان مغايرا لحقيقة الصلوة الا ان الكون الذي هو جزءها من

جزئياته اذ هو مما يتحقق به فاذا اوجد المكلف الغصب بهذا الكون صار متعلقا للنهي

ان الاحكام انما تتعلق بالكليات باعتبار وجودها فالفرد الذي يتحقق به الكلي هو الذي يتعلق

الحكم حقيقة وهكذا يقال في جهة الصلوة فان الكون المامور به فيها وان كان كليا

لكنه انما يراد باعتبار الوجود فمتعلق الامر في الحقيقة انما هو الفرد الذي يوجد منه ولو باعتبار الحصة

التي تضمنها من الحقيقة الكلية على ما حقق الراي من وجود الكلي الطبيعي كان الصلوة

يتضمن كونا كليا فكذلك الصلوة الجزئية يتضمن كونا جزئيا فاذا اختار المكلف ايجاد كلي

بالجزئي المعين منها فقد اختار ايجاد كلي الكون بالجزئي المعين منه الحاصل في ضمن الصلوة

المعينة وذلك يقتضي تعلق الامر به فيجتمع فيه الامر والنهي وهو شيء واحد قطعا

وذلك لاجتماع حقيقتيهما اه ان اراد بجزء وجهها عن الوصف بالصلوة والغصب

ادلا نزاع في اجتماع الجهتين وتحقق الاعتبارين وان اراد انهما باقيان على المغايرة والتعدد

بحسب الواقع والحقيقة فهو غلط ومكابرة محضة لا يرتاب فيها ذو مسكة وبالجملة الحكم

هنا واضح لا يكاد يلتبس على من راجع وجدانه ولم يطلق في ميدان الجدال عنانه

اصل اختلفوا في دلالة النهي على فساد المنهي عنه على اقوال ثالثها انها تدل في العبادات

لا في المعاملات وهو مختار جماعة منهم المحقق والعلامة واختلف القائلون بالدلالة

فقال الجمع منهم المرتضى ان ذلك بالشرع لا باللغة وقال الاخرون بدلالة اللغة عليه ايضا

والاقوى عندي انه يدل في العبادات بحسب اللغة والشرع دون غيرها مطلقا لنا ادعوى

لنا على اولهما ان النهي يقتضي كون ما تعلق به مفسدة غير مراد للمكلف والامر يقتضي

مطلوبه مرادا وهما متضادان فالاتيان بالمنهي عنه لا يكون اتيانا بالمامور به ولازم ذلك عدم

حصول الامتثال والخروج عن العهدة ولا نعني بالفساد الا هذا ولنا على الثانية انه لو

دل لكان احدى الثلث وكلها منتفية اما الاولى والثانية فظاهر واما الالتزام فلانها

مشروطة باللزوم العقلي او العرفي كما هو معلوم وكلاهما مفقود يدل على ذلك انه يجوز

عند العقل وفي العرف ان يصرح بالنهي عنها وانها لا تفسد بالمخالفة من دون حصول تناف

بين الكلامين وذلك دليل على عدم اللزوم بين حجة القائلين بالدلالة مطلقا شرعا لا لغة

ان علماء الامصار في جميع الاعصار لم يزالوا يستدلون على الفساد بالنهي في ابوابه كالانكحة

والبيوع وغيرهما وايضا لو لم يفسد لزم من نفيه حكمة يدل عليها النهي ومن ثبوته حكمة يدل

عليها الصحة واللازم باطل لان الحكمتين ان كانتا متساويتين تعارضتا وتساقطتا وكان

الفعل وعدمه متساويين فيمتنع النهي عنه لخلوه عن الحكمة وان كانت حكمة النهي مرجوحة

فهو اولى بالامتناع لانه مفوت الزائد من مصلحة الصحة وهو مصلحة خالصة اذ لا معارض

لها من جانب الفساد كما هو المفروض وان كانت راجحة فالصحة ممتنعة لخلوها عن المصلحة بل

لفوات قدر الرجحان من مصلحة النهي وهو مصلحة لا يعارضها شيء من مصلحة الصحة واما انتفاء

الدلالة لغة فلان فساد الشيء عبارة عن سلب احكامه وليس في لفظ النهي ما يدل عليه لغة

قطعا والجواب عن الاول انه لا حجة في قول العلماء بمجرده ما لم يبلغ حد الاجماع ومعلوم انتفاؤه

في محل النزاع اذا الخلاف والقائل فيه ظاهر وعن الثاني بالمنع من دلالة الصحة بمعنى ترتب الاثر

على وجود الحكمة في الثبوت اذ من الجائز عقلا انتفاء الحكمة في ايقاع عقد البيع وقت النداء

مثلا مع ترتب اثره اعني انتقال الملك عليه ثم هذا في العبادات معقول فان الصحة فيها

كونها عبارة عن حصول الامتثال لا تدل على وجود الحكمة المطلوبة والاثم يحصل وبما

قدمناه في الاحتجاج على دلالة النهي على الفساد في العبادات يظهر جواب الاستدلال

على انتفاء الدلالة لغة فانه على عمومه ثم تم هو في غير العبادات على وجه واضح مثبوها كلت

لغة ايضا بوجهين احدهما ما استدل به على دلالته شرعا من انه لم يزل العلماء يستدلون

بالنهي على الفساد واجاب عنه اولئك بانه انما يقتضي دلالته على الفساد واما انه لك

الدلالة بحسب اللغة فلا بل الظاهر ان استدلالهم به على الفساد انما هو لفهمهم دلالته عليه شرعا

لما ذكر من الدليل على عدم دلالته لغة وكونه ما قدمنا من عدم الحجة في ذلك وهم

اصابوا في القول بدلالته في العبادات لغة لكنهم مخطئون في هذا الدليل والتحقيق

اسند الثاني به سابقا الوجه الثاني ان الامر يقتضي الصحة لما هو الحق من دلالته على الاجزاء

بكلا تقديريه والنهي نقيضه والنقيضان مقتضاهما نقيضان فيكون النهي مقتضيا للفساد

الصحة وهو الفساد الجواب او لا بان الامر لا يقتضي الصحة لغة بل لا يلزم الا دلالته لغة على الاجزاء الى النهي

وانتم تدعون دلالته لغة ومثله نقول في الامر والجواب ثانيا بالالزام وهو ان اختلاف احكام

المتقابلات لجواز اشتراكهما في لازم واحد فضلا عن تنافي احكامهما سلمنا لكن نقيض

قولنا يقتضي الصحة انه لا يقتضي الصحة ولا يلزم منه ان يقتضي الفساد نعم لزم ان لا يقتضي

الصحة ونحن نقول به فيحتج النافي للدلالة مطلقا لغة وشرعا انه لو دل لكان مناقضا

للتصريح بصحة المنهي عنه واللازم منتف لانه يصح ان يقول نهيتك عن البيع الربوي

بعينه مثلا ولو فعل لعاقبتك لكنه يحصل به الملك واجتمع الملازمة فانه

الدليل الظاهر على معنى لا يمنع التصريح بخلافه وان الظاهر مراد ويكون التصريح قرينة صارفة

عما يجب الحمل عليه عند التجرد عنها وفيه نظر فان التصريح بالنقيض يدفع دلالة الظاهر دفعا

قطعا والفرق بين قوله في المثال فلو فعل لعاقبتك وبين قوله بعتك عنه مناقضة و

لا منافاة يشهد بذلك الذوق السليم فالحق ان الكلام متجه في غير العبادات وهو الذي

مثل به واما فيها فالحكم بانتفاء اللازم غلط بين اذ المناقضة بين قوله لا اتصدق والمكان

المعصية ولو فعلت لكانت صحيحة مقبوله وغاية الظهور لا ينكرها الا مكابر

المطلب الثاني في العموم والخصوص وفيه فصول الفصل الاول

في الكلام على الفاظ العموم **اصل** الحق ان للعموم في لغة العرب صيغة تخصه وهو اختيار

الشيخ والمحقق والعلامة وجمهور المحققين وقال السيد وجماعة انه ليس له لفظ موضوع فاذا

استعمل في غيره كان مجازا بل كل ما يدعى من ذلك مشترك بين الخصوص والعموم وبعض السادة

على ان تلك الصيغ نقلت في عرف الشرع الى العموم كقولهم بنقل صيغة الامر في العرف الشرعي

الى الوجوب وذهب قوم الى ان جميع الصيغ التي تدعى وضعها للعموم حقيقة في الخصوص وانما

تستعمل في العموم مجازا لنا ان السيد اذا قال لعبده لا تضرب احدا فهم من اللفظ العموم

عرفا حتى لو ضرب واحدا عد مخالفا والتبادر دليل الحقيقة فيكون كذلك لغة لاصالة عدم

النقل كما مر وايضا النكرة في سياق النفي للعموم لا غير حقيقة وهو المطلوب وايضا لو كان نحو

كل وجميع من الالفاظ المدعى عمومها مشتركة بين العموم والخصوص لكان القائل رايت الناس

كلهم اجمعين مؤكدا للاشتباه وذلك باطل بيان الملازمة ان كلا واجمعين مشترك عند

القائل باشتراك الصيغ واللفظ الدال على شيء ما كد يتكرر به فيلزم ان يكون الاكثار

مما كد عند التكرير واما بطلان اللازم فلانا نعلم ضرورة ان مقاصد اهل العرف

في ذلك تكثير الايضاح وازالة الاشتباه احتج القائلون بالاشتراك بوجهين الاول

ان الالفاظ التي يدعى وضعها للعموم تستعمل فيه تارة وفي الخصوص اخرى بل استعمالها

في الخصوص اكثر وظاهر استعمال اللفظ في شيئين انه حقيقة فيهما وقد سبق مثله الثاني

انها

انها لو كانت للعموم لعلم ذلك اما بالعقل وهو محال اذ لا مجال للعقل بمجرده في الوضع

واما بالنقل والاحاد منه لا يفيد اليقين ولو كان متواترا لاستوى الكل فيه والجواب

عن الاول ان مطلق الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز والعموم هو المتبادر عند الاطلاق

وذلك اية الحقيقة فيكون في الخصوص مجازا اذ هو خير من الاشتراك احتياجا دليل

وعن الثاني منع الحصر فيما ذكر من الاوجه فان تبادر المعنى من اللفظ عند اطلاقه

دليل على كونه موضوعا له وقد بينا ان المتبادر هو العموم حجة من ذهب الى ان جميع

الصيغ حقيقة في الخصوص ان الخصوص متيقن لانه ان كانت للخصوص فهو المراد وان كانت للعموم

بما دخل في المراد وعلى التقدير بل مر شوبه بخلاف العموم فانه مشكوك فيه اذ ربما يكون

الخصوص فلا يكون العموم مرادا ولا دلالة فيه فجعله حقيقة في الخصوص المتيقن اولى

من جعله للعموم المشكوك فيه وانما اشتهر في الالسن حتى صار مثلا انه ما من عام الا

وقد خص منه وهو وارد على سبيل المبالغة والحاق القليل بالعدم والظن فنفي كونه

حقيقة في الاغلب مجازا في الاقل تقليلا للمجاز والجواب اما عن الوجه الاول فانه

اللغة بالترجيح وهو غير جار على انه معارض بان العموم احوط اذ من المحتمل ان يكون مقصود

المتكلم فلو حمل اللفظ على الخصوص لضاع غيره مما يدخل في المراد وهذا لا يضر بطلا

وأما عن الاخير فبان احتياج خروج البعض عنها الى المخصص ظاهر في انها للعموم فان الظهور

كونها حقيقة في الاغلب انما يكون عند عدم الدليل على انها حقيقة في الاول وقد بينا فانها

الدليل عليه هذا مع ما في التمسك بمثل هذه الشهرة من الوهن **اصل** الجمع المعرف بالاداة

يفيد العموم حيث لا عهد ولا نعرف في ذلك خلافا بين اصحابنا محققوا مخالفينا على هذا

ونقل عن بعض المخالفين انه لا يفيده ونقل عن ابي هاشم خلافه ما تقدم فيه وهو شاذ ضعيف لا يعتد به منهم وامّا المفرد

المعرف فذهب جمع من الناس الى انه يفيد العموم وعزاه المحقق الى الشيخ وقال قوم بعدم افادته

واختاره المحقق والعلامة وهو قريب لنا عدم تبادر العموم الى الفهم وانه لو عم لجاز الاستثناء

منه مطرد وهو منتف قطعا احتجوا بوجهين احدهما جواز وصفه بالجمع فيما حكاه

من قولهم اهلك الناس الدينار الصفر والدرهم البيض وثانيهما صحة الاستثناء منه كما في قوله

ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا واجيب عن الاول بالمنع من دلالته على العموم وذلك

مدلول العام كل فرد ومدلول الجمع مجموع الافراد وبينهما بون بعيد وعن الثاني بانه مجاز

الاطراد وفي الجواب عن كل الوجهين نظر اما الاول فلانه مبني على ان عموم الجمع المعرف

وهو خلاف التحقيق كما قررناه وامّا الثاني فلان الظاهر انه لا مجال لانكار افادته

العموم في بعض الموارد حقيقة كيف ودلالة اداة التعريف على الاستغراق حقيقة وكونه

احدهما انها لا يظهر فيه خلاف بينهم فالكلام حينئذ انما هو في دلالته على العموم مطلقا

بحيث لو استعمل في غيره لكان مجازا على حد صيغ العموم هذا شانها ومن البين ان هذه الحجة

لا تنهض باثبات ذلك بل انما تثبت المعنى الاول الذي لا نزاع فيه **فائدة مهمة** حيث علمت

ان الغرض من نفي دلالة المفرد المعرف على العموم ليس الا على حد الصيغ الموضوعة له

عدم افادته اياه مطلقا فاعلم ان القرينة الحالية قائمة في الاحكام الشرعية غالبا على ارادة العموم منه

حيث لا عهد خارجي كما في قولهم واحل الله البيع وحرم الربوا وقوله اذا كان الماء قدر كر

لم ينجسه شيء ونظايره ووجه قيام القرينة على ذلك امتناع ارادة الماهية والحقيقة اذ الاحكام

الشرعيه انما تجرى على الكليات باعتبار وجودها كما علم آنفا وح فاما ان يراد الوجود الحاصل

لجمع الافراد او بعض غير معين لكن ارادة البعض تنافى الحكمة اذ لا معنى لطلب سجن البيوع وتحريم

فرد من الربوا وعدم تنجيس مقدار الكر من بعض الماء الغير والكل من موارد استعمال المذى الكتاب

والسنة فتعين في هذا كله ارادة الجميع وهو معنى العموم ولم ار احدا نبّه لذلك من متقدمى

الاصحاب سوى المحقق قدس الله نفسه فانه قال في آخر هذا المبحث ولو قيل اذا لم يكن ثم معهود

وصدر من حكيم فان قرينه حاله تدل على الاستغراق لم ينكر ذلك اصل

اكثر العلماء على ان الجمع المنكر لا يفيد العموم بل يحمل على اقل مراتبه وذهب بعضهم الى افادته

ذلك وحكاه المحقق عن الشيخ بالنظر الى الحكمة والاصح الاول لنا القطع بان رجالا

مثلا بين الجموع فى صلوحه للكل على حد بين رجل بين الآحاد فى صلوحه لكل واحد فكما ان

رجلا ليس للعموم فيما يتناوله من الآحاد كذلك رجال ليس للعموم فيما يتناوله من مراتب العدد

نعم اقل المراتب واجبة الدخول قطعا فعلم كونها مرادة وبقى ما سواها على حكم الشك حجة

الشيخ ان هذه اللفظة اذا دلت على القلة والكثرة وصدرت من حكيم فلو اراد

القلة لبينها واوجب لا قرينه وجب حملها على الكل وزاد من وافقه من المتأخرين

انه ثبت اطلاق اللفظ على كل مرتبه من مراتب الجموع فاذا حملناه على الجميع فقد حملناه

على جميع حقايقه فكان اولى والجواب عن احتجاج الشيخ اما اولا فبالمعارضة بانه لو اراد الكل

لبينه ايضا واما ثانيا فلانا لا نم عدم القرينه اذ يكفى فيها كون اقل المراتب مرادا قطعا

وفيه نظر والتحقيق ان اللفظ لما كان موضوعا للجمع المشترك بين العموم والخصوص كان عند

الاطلاق محتملا للامرين كساير الالفاظ الموضوعة للمعانى المشتركه الا انا قد

نريد الخصوص باعتبار القطع بارادته مضموما او ما عداه مشكوكا فيه فالى ان يدل

دليل على ارادته لا يحصل في هذا منافاة للحكمة بوجه وبهذا يبطل الجواب عن الحكم

الاخر فانا نمنع كون اللفظ حقيقه في كل مرتبه وانما هو للقدر المشترك بينها فلا دلالة

له على خصوص احدها ولئن سلمنا كونه حقيقة فى كل منها لكان الواجب الوقف على

ما هو التحقيق من ان المشترك لا يحمل على شىء من معانيه الا بالقرينه وان استعماله فى جميعها

لا يكون الا مجازا فيحتاج الحمل عليه الى الدليل فايدة اقل مراتب صيغ الجمع ثلثه على

الاصح وقيل اثنان لنا انه يسبق الى الفهم عند اطلاق الصيغه بلا قرينه الزايد

على الاثنين وذلك دليل على انه حقيقه فى الزايد دونه لما هو معلوم من ان تبادر المعنى امارة الحقيقة

حجة المخالف وجوه الاول قوله تعالى فان كان له اخوة والمراد به ما يتناول الاثنين

اتفاقا والاصل فى الاطلاق الحقيقه الثانى قوله تعالى انا معكم مستمعون خطابا لموسى

وهرون فالمطلوب ضمير الجمع المخاطبين على الاثنين الثالث قوله الاثنان فما فوقهما جماعة والجواب

عن الاول ان الاتفاق انما وقع على ثبوت الحجب بالاخوين لا على استفادته من الآية فلعله

فيه وعن الثاني المنع من ارادتهما فقط بل فرعون معهما سلمنا لكن الاستعمال انما يدل

على الحقيقة حيث لا يعارضه دليل المجاز وقد دللنا على كونه مجازا فيما دون الثلاثة وعن

الثالث انه ليس من محل النزاع في شيء لان الخلاف في صيغة الجموع لا في ج م ع **اصل** ما وضع

لخطاب المشافهة نحو يا ايها الناس يا ايها الذين آمنوا لا يتناول الامم بصيغته من تأخر عن زمن الخطاب

وانما يثبت حكمه لهم بدليل آخر وهو قول اصحابنا واكثر اهل الخلاف وذهب قوم منهم الحنابلة الى

[...] من بعدهم لنا انه لا يقال للمعدوم يا ايها الناس ونحوه وانكاره مكابرة وايضا

الصبي والمجنون اقرب الى الخطاب من المعدوم لوجودهما واتصافهما بالانسانية مع ان خطابهما

نحو ذلك ممتنع قطعا فالمعدوم اجدر ان يمتنع احتجوا بوجهين احدهما انه لو لم يكن الرسول

صلى الله عليه وآله مخاطبا لمن بعده لم يكن مرسلا اليه واللازم منتف بيان الملازمة انه لا معنى

لارساله الا ان يقال له بلغ احكامي ولا تبليغ الا بهذه العمومات وقد فرض انتفاؤه عمن

بالنسبة اليهم واما انتفاء اللازم فبالاجماع والثاني ان العلماء لم يزالوا يحتجون على اهل

الاعصار من بعد الصحابة في المسائل الشرعية بالآيات والاخبار المنقولة عن النبي صلى الله عليه وآله

وهو اختيار المرتضى والشيخ وابي المكارم بن زهرة وقيل حتى يبقى ثلثة وقيل اثنان

وذهب الاكثر ومنهم المحقق الى انه لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام الا ان يستعمل

في حق الواحد على سبيل التعظيم وهو الاقرب لنا القطع بقبح قول القائل اكلت كل رمانة

في البيت وفيه الف وقد اكل واحدة او ثلثة وقول اخذت كل ما في الصندوق من الذهب

وفيه الف وقد اخذ دينارا او ثلثة وكذا قوله كل من دخل داري فهو حر

او كل من جاءك فاكرمه وفسره بواحد او ثلثة فقال اردت زيدا او هو مع عمرو وبكر

والا لكان اراد من اللفظ في جمعها كثرة قريبة من مدلوله احتج مجوزوه الى الواحد بوجوه

ودليل اجماع منهم على العموم لهم والجواب اما عن الوجه الاول فالمنع من انه لا يبلغ الا به

العمومات التي هي خطاب المشافهة اذ التبليغ لا يتعين فيه المشافهة بل يكفي حصوله للبعض بشفاها

وللباقين بنصب الدلائل والامارات على ان حكمهم حكم الذين شافههم واما عن

الثاني فانه لا يتعين ان يكون احتجاجهم لتناول الخطاب بصيغته لهم بل يجوز ان يكون

ذلك لعلمهم بان حكمه ثابت عليهم بدليل آخر وهذا مما لا نزاع فيه اذ كوننا مكلفين

بما كلفوا به معلوم بالضرورة من الدين **الفصل الثاني** في جملة من مباحث

اصل اختلف القوم في منتهى التخصيص الى كم هو فذهب بعضهم الى جواز حتى يبقى واحد

الاول ان استعمال العام في غير الاستغراق يكون بطريق المجاز على ما هو التحقيق ولبس بعض

الافراد اولى من البعض فوجب ان استعماله في جميع الاقسام الى ان ينتهي الى الواحد

الثاني انه لو امتنع ذلك لكان لمخصصة واخراج اللفظ عن موضوعه الى غيره وهذا يقتضي امتناع

وانا له لحافظون والمراد هو الله تعالى وحده الرابع قوله تعالى

كل تخصيص الثالث قوله تعالى الذين قال لهم الناس والمراد نعيم بن مسعود باتفاق المفسرين ولم

بعده اهل اللسان نعتها لوجود القرينة فوجب جواز التخصيص الى الواحد وحدهما

القرينة وهو المدعى الخامس انه علم بالضرورة من اللغة صحة قولنا اكلت الخبز وشربت الماء

ويراد به اقل القليل مما يتناوله الماء والخبز والجواب عن الاول المنع من عدم الا

فان

فان الاكثر اقرب الى الجمع من الاقل هكذا اجاب العلامة ره في النهاية وفيه نظر لان

اقربية الاكثر الى الجمع يقتضي ارجحية ارادته على ارادة الاقل لا امتناع ارادة الاقل كما

هو المدعى فالتحقيق في الجواب ان يقال ما كان هو المبني للدليل على ان استعمال العام في الخصوص

مجاز كما هو المشهور فلا بد في جواز مثله من وجود العلاقة المصححة للتجوز لا جرم

كان الحكم مختصا باستعمال الذي الاكثر لا انتفاء العلاقة في غيره فان قلت كل واحد من

الافراد بعض مدلول العام فهو جزءه وعلاقة الكل والجزء حينئذ يكون الاستعمال اللفظ

الموضوع للكل في الجزء غير مشروط بشيء كما نص عليه المحققون وانما الشرط في عكسه اعني استعمال

اللفظ الموضوع للجزء في الكل على ما حققه في ما وجه تخصيص وجود العلاقة بالاكثر

قلت لا ريب في ان كل واحد من افراد العام بعض مدلوله لكنها ليست اجزاء له كيف وقد عرف

ان مدلول العام كل فرد لا مجموع الافراد وانما يتصور في مدلوله تحقق الكل والجزء لو

كان بالمعنى الثاني وليس كذلك فظهر انه ليس المصحح للتجوز علاقة الكل والجزء كما توهم وانما

هو علاقة المشابهة اعني الاشتراك في صفة وهي هاهنا الكثرة فلا بد في استعمال

لفظ العام في الخصوص من تحقق كثرة يقرب من مدلول العام ليتحقق المشابهة المعتبرة للتصحيح

الاستعمال وذلك هو المعنى بقولهم لا بد من بقاء جمع يقرب منه وعن الثاني بالمنع من كون

الامتناع

الامتناع للتخصيص مطلقا بل لتخصيص خاص وهو ما بعد في اللغة لغوا ومستكرها وعن الثالث

انه غير محل النزاع فانه للتعظيم وليس من التعميم والتخصيص في شيء وذلك الجاري العادة

به من ان العظماء يتكلمون عنهم وعن اتباعهم فيغلبون المتكلم فصار ذلك استعمال في

عن العظمة ولم يبق معنى العموم ملحوظا فيه اصلا وعن الرابع انه على تقدير ثبوته كالثالث

في خروجه عن محل النزاع لان البحث في تخصيص العام والناس على هذا التقدير ليس

بعام بل للمعهود والمعهود غير عام وقد يتوقف في هذا العدم ثبوت صحة اطلاق الناس

المعهود على واحد والامر عندنا سهل وعن الخامس انه غير محل النزاع ايضا فان كل واحد

من الماء والخبز في المثال ليس بعام بل هو للبعض الخارجي المعلوم الذهني اعني

الخبز والماء المقرر في الذهن انه يؤكل ويشرب وهو مقدار معلوم وحاصل الامر

انما اطلق المعرف بلام العهد الذهني الذي هو قسم من تعريف الجنس على موجود معين

يحتمله وغيره اللفظ واريد بخصوصه من بين تلك المحتملات بدلالة القرينة وهذا

مثل اطلاق المعرف بلام العهد الخارجي على موجود معين من بين موجودات كجنس الرجال

لحاطب ادخل السوق مريدا به واحدا من سوق معهود بينك وبينه عهدا خارجيا معينا

من بينها بالقرينة ولو بالعادة فكان الخلاف من تخصيص العموم في شيء فكذا هذا حجة مجوزين

اللثلثة والاثنين ما قيل في الجمع وان اقله ثلثة واثنان كانهم جعلوه فرعا لكون الجمع حقيقة في

اللثلثة او في الاثنين والجواب ان الكلام في اول مرتبة يخصص اليها العام لا في اول مرتبة يطلق

عليها الجمع فان الجمع من حيث هو ليس بعام ولم يدل دليل على ان حكمهما واحد

ماذا كونا المنتهى لاحدهما مبنيا للاخر اصل اذا خص العام واريد به الباقي فهو مجاز مطلقا

على الاقوى وفاقا للشيخ والمحقق والعلامة في احد قوليه وكثير من اهل الخلاف وقال بعض انه

حقيقة مطلقا وقيل هو حقيقة ان كان الباقي غير منحصر بمعنى ان له كثرة يعسر العلم بعددها والا

وذهب اخرون الى كونه حقيقة ان خص بمخصص لا يستقل بنفسه من شرط او صفة او استثناء

او غاية وان خص بمستقل من سمع او عقل فمجاز وهو القول الثاني للعلامة اختاره في التهذيب

وبقي هنا مذاهب للناس كثيرة سوى هذه لكنها سخيفة الوهن فلا حاجة الى التعرض لنقلها لنا

انه لو كان حقيقة في الباقي كما في الكل لكان مشتركا بينهما واللازم منتف بان الملازمة فلان

للعموم حقيقة ولا ريب ان البعض مخالف له بحسب المفهوم وقد فرض كونه حقيقة فيه ايضا فيكون

حقيقة في معنيين مختلفين وهو معنى المشترك وبيان انتفاء اللازم ان الفرض وقع في مثله

اذ الكلام في الفاظ العموم التي قد ثبت اختصاصها في اصل الوضع حجة القائلين بانه حقيقة

امران احدهما ان اللفظ كان متناولا له حقيقة بالاتفاق والتناول باق على ما كان لم يتغير

انما طرء عدم تناول الغير والثاني انه يسبق الى الفهم اذ مع القرينة لا يحتمل غيره وذلك دليل

الحقيقة والجواب عن الاول ان تناول اللفظ له قبل التخصيص انما كان مع غيره وبعده يتناوله

وحده وهما متغايران فهو مستعمل في غير ما وضع له وان عرض ان عدم تناوله للغير او تناوله

لا بغير صفة تناوله له بانفراده وحينئذ لو كان اللفظ حقيقة قبل التخصيص باعتبار تناوله

للباقي حتى يكون بقاء التناول مستلزما للبقاء كونه حقيقة بل من حيث انه مستعمل في المعنى الذي

ذلك الباقي بعض منه وبعد التخصيص يستعمل في نفس الباقي فلا يبقى حقيقة والقول بانه كان متناولا

له حقيقة مجرد عبارة اذ الكلام في الحقيقة المقابلة للمجاز وهي صفة اللفظ وعن الثاني

من السوال الى الفهم واما تبادر مع القرينة وبدونها السبق العموم وهو دليل المجاز واعترض

بان ارادة الباقى معلومة بدون القرينة انما المحتاج الى القرينة عدم ارادة المخرج وضعف

لان العلم بارادة الباقى قبل القرينة انما هو باعتبار دخوله تحت المراد وكونه بعضا منه

والمقتضى لكون اللفظ حقيقة فيه هو العلم بارادته على انه نفس المراد وهذا لم يحصل الا

بمعونة القرينة وهو معنى المجاز حجة من قال بانه حقيقة ان بقى غير منحصر ان معنى العموم حقيقة

هو كون اللفظ دالا على امر غير منحصر فى عدد واذا كان الباقى غير منحصر كان عاما والجواب منع

كون معناه ذلك بل معناه تناول الجميع اولا وقد صار لغيره فكان مجازا ولا يذهب عليك ان

وكان الجميع

مغنا

منشا الغلط فى هذه الحجة اشتباه كون النزاع فى لفظ العام او فى الصيغ وقد مر له كثر

من الاصوليين فى مواضع متعددة ككون الامر للوجوب والجمع للاثنين والاستثناء مجازا

فى المتصل وهو من باب اشتباه العارض بالمعروض حجة القائل بانه حقيقة ان خص بغير مستقل انه

لو كان التقييد بما لا يستقل يوجب تجوزا فى نحو الرجال المسلمين من المقيد بالصفة والرجال

ان دخلوا من المقيد بالشرط واكرم الناس الا العلماء من المقيد بالاستثناء لكان نحو

المسلم للجاهر مجازا ولكان نحو المسلم للجنس والعهد مجازا ولكان نحو الف سنة الا خمسين عاما مجازا و

اللازم باطل اما الاول فلان اما والا خير فلكونه موضوع وفاق من الخصمان الملازمة

انكل واحد من المذكورات بعد بقيد هو كالجزء له وقد صار بواسطته لمعنى غير ما وضع له

اولا وهى بدونه لما نقلت عنه ومعه لما نقلت اليه ولا يحتمل غيره وقد علم ذلك صريحا

للتجوز فالفرق تحكم والجواب ان وجه الفرق ظاهر ان الواو فى مسلمون كالف ضارب وواو

مضروب حرف الكلمة والمجموع لفظ واحد والالف واللام فى نحو المسلم وان كانت كلمة

لا ان المجموع يعد فى العرف كلمة واحدة ويفهم منه معنى واحد من غير تجوز وفصل

معنى الى اخره لا نقال ان مسمى الجنس والالف واللام للعهد والحكم بكون نحو الف سنة

الاخمسين عاما حقيقة على تقدير تسليمه مبنى على ان المراد به تمام مدلوله وان الاخراج منه

وقع قبل الاسناد والحكم والتحقيق انه لاشى مما ذكرناه فى هذه الصور الثلث

بمتحقق فى العام المخصوص لظهور الاستثناء بين لفظ العام وبين المخصص وكون كل

منهما كلمة براسها ولان المفروض ارادة الباقى من لفظ العام لا تمام المدلول فقد ما على

الاسناد فكيف يلزم من كونها مجازا كون هذه مجازا اصل الاكثر عندى ان

تخصيص العام لا يخرجه عن الحجة فى غير محل التخصيص ان لم يكن المخصص مجملا مطلقا

فى ذلك من الاصحاب على القائم بوجوده فى كلام بعض المتاخرين ما يشعر بالرغبة عنه ومن

الناس من انكر حجيته مطلقا ومنهم من فصل واختلفوا فى التفصيل على اقوال شتى منها ان

بين المتصل والمنفصل فالاول حجة لا الثاني ولا حاجة لنا الى التعرض لما فيهما فانه
تطويل بلا طائل اذ هي في غاية الضعف والسقوط وذهب بعض الى انه ليس حجة في اقل الجمع
من اثنين او ثلثة على الرأيين لنا القطع بان السيد اذا قال لعبده كل من دخل داري
فاكرمه ثم قال بعد لا تكرم فلانا او قال في الحال الا فلانا فترك اكرام غيره ممن
النص على اخراجه عد في العرف عاصيا وذمه العقلاء على المخالفة وذلك دليل الظهور
في ارادة الباقي وهو المطلوب احتج منكر الحجية مطلقا بوجهين الاول ان حقيقة اللفظ
هي العموم ولم يرد وسائر ما تحته من المراتب مجازاته واذا لم ترد الحقيقة وتعددت المجازات
كان

كان اللفظ مجملا فيها فلا يحمل على شيء منها وتمام الباقي احد المجازات فلا يحمل عليه
بل يبقى مترددا بين جميع مراتب الخصوص فلا يكون حجة في شيء منها ومن هذا يظهر حجة
المفصل فان المجاز عنده انما يتحقق في المنفصل بناء على الخلاف في الاصل السابق
الثاني انه بالتخصيص يخرج عن كونه ظاهرا وما لا يكون ظاهرا لا يكون حجة والجواب عن الاول
ان ما ذكرتموه صحيح اذا كانت المجازات متساوية ولا دليل على تعيين احدها اما اذا
كان بعضها اقرب الى الحقيقة ووجد الدليل على تعيينه كما في موضع النزاع فان
الباقي اقرب الى الاستغراق وما ذكرناه من الدليل يعينه ايضا لافادته كون التخصيص قرينة

ظاهرة في ارادته مضافا الى منافاة عدم ارادته للحكمة حيث يقع في كلام الحكيم
ما مر فيها من افادة المفرد المعرف للعموم اذ المفروض انتفاء الدلالة على المراد هنا
غير جهة التخصيص فيجب الحمل على ذلك البعض فيسقط ما ذكرتموه هذا مع ان التخيير
وافية بدفع القول بحجيته في اقل الجمع لان لم يكن الحجية بها ممن يجوز التجاوز في التخصيص الى
الواحد لكون اقل الجمع مقطوعا به على كل تقدير وعن الثاني بالمنع من عدم الظهور فيما
لو لم يكن حقيقة وسند هذا المنع ظاهر من دليلنا السابق وانتفاء الظهور بالنسبة
الى العموم لا يضر بما واحتج الذاهب الى انه حجة في اقل الجمع بان اقل الجمع هو المتيقن والباقي
مشكوك

مشكوك فيه فلا يصار اليه والجواب انا لا نسلم ان الباقي مشكوك لما ذكرناه من الدليل على وجوب الحمل
على ما بقي اصل ذهب العلامة في التهذيب الى جواز الاستدلال بالعام قبل
البحث في طلب المخصص واستقرب في النهاية عدم الجواز ما لم يستقص في الطلب وحكى فيها كلا من
القولين عن بعض من العامة وقد اختلف كلامهم في بيان موضع النزاع فقال بعضهم ان
النزاع في جواز التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص وهو الذي يلوح من كلام العلامة
في التهذيب وصرح به في النهاية وانكر ذلك جمع من المحققين قائلين ان العمل بالعموم قبل
البحث عن المخصص ممتنع اجماعا وانما الخلاف في مبلغ البحث فقال الاكثر يكفي بحث يغلب معه الظن

بعدم المخصص وقال بعض انه لا يكون ذلك بل لا بد من القطع بانتفاءه والظاهر ان الخلاف

في المقامين لنقل جماعة القول بجواز التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص عن بعض

ونصرح آخرون باختياره لكنه ضعيف فربما قيل انه مراد فانه قبل وقت العمل و

قبل ظهور المخصص يجب اعتقاد عمومه جزما ان لم يثبت الخصوص والا فالاعتقاد

وينقل عن بعض العلماء انه قال بعد ذكره لهذا الكلام عن ذلك القائل وهذا غير معدود

عند ناس من مباحث العقلاء ومضطرب العلماء وهو قول يصدر عن غباوة واستمرار في عناد

اذا عرفت هذا فالاقوى عندي انه لا يجوز المبادرة الى الحكم بالعموم قبل البحث عن المخصص بل يجب

التفحص عنه حتى يحصل الظن الغالب بانتفائه كما يجب ذلك في كل دليل يحتمل ان يكون له معارض

احتمالا راجحا فانه في الحقيقة جزئي من جزئياته لنا ان المجتهد يجب عليه البحث عن الادلة

وكيفية دلالتها والتخصيص كيفية في الدلالة وقد شاع ايضا حتى قيل ما من عام الا وقد

خص فصار احتمال ثبوته مساويا لاحتمال عدمه وتوقف ترجيح احد الامرين على البحث

والتفحص وانما اكتفينا بحصول الظن ولم نشترط القطع لانه مما لا سبيل اليه غالبا

اذ غاية الامر عدم الوجدان وهو لا يدل على عدم الوجود فلو اشترط لادى الى ابطال

العمل باكثر العمومات احتج مجوز التمسك به قبل البحث بانه لو وجب طلب المخصص في التمسك

بالعام لوجب طلب المجاز في التمسك بالحقيقة بيان الملازمة ان ايجاب طلب المخصص انما هو للتحرز

عن الخطاء وهذا المعنى بعينه موجود في المجاز لكن اللازم اعني طلب المجاز منتف فانه لا يجب

اتفاقا والعرف قاض ايضا بحمل الالفاظ على ظواهرها من غير بحث عن وجود ما يصرف

اللفظ عن حقيقته وهذا احتج العلامة على مختاره في النهاية وهو كما ترى ضعيف

هذا القائل فتأمل والجواب الفرق بين العام والحقيقة فان العمومات اكثرها مخصوص

كما عرفت فصار حمل اللفظ على العموم مرجوحا في الظن قبل البحث عن المخصص ولا كذلك

فان اكثر الالفاظ محمول على الحقائق واحتج مشترط القطع بانه ان كانت المسئلة

مما كثر فيه البحث ولم يطلع على تخصيص فالعادة قاضية بالقطع بانتفاءه اذ لو كان لوجد مع

كثرة البحث قطعا وان لم يكن مما كثر فيه البحث فبحث المجتهد فيها يوجب القطع بانتفاءه ايضا

لانه لو اريد بالعام الخاص لنصب لذلك دليل يطلع عليه فاذا بحث المجتهد ولم يعثر بدليل

التخصيص قطع بعدمه والجواب منع المقدمتين اعني العلم عادة عند كثرة البحث والعلم بالدليل عند

بحث المجتهد فانه كثيرا ما يكون المسئلة مما تكرر فيه البحث ويبحث فيها المجتهد

فيحكم ثم يجد ما يرجع به عن حكمه وهو ظاهر **الفصل الثالث** فيما يتعلق بالمخصص

اصل اذا تعقب المخصص متعددا سواء كان جملا او غيرها وصح عوده الى

كل واحد كان الاخير مخصوصا قطعا وهل يخص معه الباقي او يختص هو به اقوال وكذلك

عادتهم بعرض الخلاف والاحتجاج في تعقب الاستثناء ثم يشيرون في باقي انواع المخصصات

الى ان الحال فيها كما في الاستثناء ونحن نجري على منهجهم حذرا من فوات بعض

الخصوصيات بالخروج عنه لاحتياجه الى تغيير اوضاع الاحتجاج فنقول ذهب قوم الى ان

الاستثناء المتعقب للجمل المتعاطفة ظاهر في رجوعه الى الجميع وفسره بعضهم بكل واحدة

ويحكى هذا القول عن الشيخ ره وقال آخرون انه ظاهر في العود الى الاخيرة وقيل

بالوقف بمعنى لا ندري انه حقيقة في اي الامرين وقال السيد المرتضى قدس الله سره انه مشترك

بينهما

فيرجع الى الظهور بالقرينة وهذان القولان موافقان للقول الثاني في الحكم لان الا[خيرة]

مخصوصة على كل حال ثم تظهر ثمرة الخلاف في استعمال الاستثناء في الاخراج من الجميع

فانه مجاز على ذلك القول محتمل عند اول هذين حقيقة عند ثانيهما وفصل بعضهم تفصيلا

طويلا لا يرجع حاصله الى عناد الفرقة على الامرين واختاره العلامة في التهذيب

ليس بجيد لان فرض وجود القرينة يخرج عن محل النزاع اذ هو فيما عري عنها والذي

يقوى في نفسي ان اللفظ محتمل لكل من الامرين لا يتعين لاحدهما الا بالقرينة وليس ذلك

لعدم العلم بما هو حقيقة فيه كما هو مقتضى الوقف ولا لكونه مشتركا بينهما كما هو قوله المرتضى

كما في المعنى موافقته له ولولا تصريحه بلفظ الاشتراك في اثناء الاحتجاج لم يكن كلامه محتملا

على ما اختاره فانه قال والذي ذهب اليه ان الاستثناء اذا تعقب جملا وصح رجوعه

الى كل واحدة منها لو انفردت فالواجب تجويز رجوعه الى جميع الجمل كما قال الشافعي وتجويز

رجوعه الى ما يليه على ما قال ابو حنيفة ولا نقطع على ذلك الا بدليل منفصل او عادة او

امارة وفي الجملة لا يجوز القطع على ذلك لشيء يرجع الى اللفظ هذا والحال فيما صرنا اليه

ما عرفت من منتهى الوقف والاشتراك من الموافقة في الحكم للقول بتخصيص الاخيرة وكونها

متيقنة التخصيص على كل تقدير غاية ما هنالك انه لا يعلم كونها مرادة بخصوصها او في جملة

الجميع وهذا لا اثر له في الحكم المطلوب كما هو ظاهر فالمحتاج الى القرينة في الحقيقة انما هو تخصيص ما عداها

ولنقدم على توجيه المختار مقدمة يسهل بتدبرها كشف الحجاب عن وجه المرام ويزداد بتذكرها

بصيرة في تحقيق المقام وهي ان الواضع لا بد له من تصور المعنى في الوضع فان تصور معنى جزئيا

وعين بازائه لفظا مخصوصا او الفاظا مخصوصة متصورة تفصيلا او اجمالا كان الوضع خاصا

لخصوص التصور المعتبر فيه اعني تصور المعنى والموضوع له خاصا ايضا وهو ظاهر وان

وان تصور معنى عاما يندرج تحته جزئيات اضافية او حقيقية فله ان يعين لفظا

معلوما او الفاظا معلومة بالتفصيل او الاجمال بازاء ذلك المعنى العام فيكون الوضع عاما

لعموم التصور المعتبر فيه والموضوع له ايضا عاما وله ان يعين اللفظ او الالفاظ بازاء
خصوصيات الجزئيات المندرجة تحته لانها معلومة اجمالا اذا توجه العقل اليه
المفهوم العام نحوها والعلم الاجمالي كاف في الوضع فيكون الوضع عاما لعموم التصور المعتبر فيه
والموضوع له خاصا فمن القسم الاول من هذين المشتقات فان الواضع وضع صيغة فاعل مثلا
اى من الوضع العام والموضوع له العام مثلا
من كل مصدر لمن قام به مدلوله وصيغة مفعول منه لمن وقع عليه وعموم الوضع والموضوع
له في ذلك بين ومن القسم الثاني المبهمات كاسم الاشارة فلفظ هذا مثلا موضوع لخصوص
كل فرد مما يشار اليه لكن باعتبار تصور الواضع لمفهوم عام وهو كل مشار اليه مفرد مذكر

ولم

ولم يضع اللفظ لهذا المعنى الكلي بل لخصوصيات الجزئيات المندرجة تحته وانما حكموا بذلك لان لفظ
هذا لا يطلق الا على الخصوصيات فلا يقال هذا ويراد واحد مما يشار اليه بل لا بد في اطلاقه من القصد
الى خصوصية معينة فلو كان موضوعا للمعنى العام كرجل لجاز فيه ذلك وهكذا الكلام في سائر
ومن هذا القبيل ايضا وضع الحروف فانها موضوعة باعتبار معنى عام وهو نوع من النسبة لكل
واحد من خصوصياته فمن والى وعلى مثلا موضوعات باعتبار الابتداء والانتهاء والاستعلاء
لكل ابتداء وانتهاء واستعلاء معين بخصوصه وفي معناها الافعال الناقصة واما
التامة فلها جهتان وضعها من احديهما عام ومن الاخرى خاص فالعام بالقياس الى ما اعتبر فيها

من النسبة الجزئية فانها في حكم المعاني الحرفية فكما ان لفظة من موضوعة وضعا عاما لكل ابتداء
معين بخصوصه كذلك لفظة ضرب مثلا موضوعة وضعا عاما لكل نسبة للحدث الذي دل عليه الى
فاعل بخصوصها واما الخاص فبالنسبة الى الحدث وهو واضح اذا تمهد هذا فلنا ان ندعي ان ادوات
الاستثناء كلها موضوعة بالوضع العام لخصوصيات الاخراج اما الحروف منها فظ واما
الفعل فلان الاخراج به انما هو باعتبار النسبة وقد عرفت ان الوضع باعتبار الاول
عام واما الاسماء فلانه من قبيل المشتق والوضع فيه عام كما عرفت ثم ان نسبة كل من ادوات
الاستثناء الى كل واحد يقتضي صلاحيته للتعلق لذلك وهي تحصل بامور منها كون

موضوعا وضع الاداة اعني الوضع العام وهو الاغلب كان يكون مشتقا او اسما مبهما او نحوهما
مما هو موضوع كذلك وعلى هذا فاي الامرين يعتبر الاستثناء كان استعماله فيه حقيقة ويحتاج
في فهم المراد منه الى القرينة كما في نظائره فان فائدة المراد من الموضوع بالوضع العام كما هي
ولا في المعنى الاشتراك اللفظي لاتحاد الوضع فيه وتعدده في المشترك لكنه في حكمه باعتبار
الاحتياج الى القرينة على ان بينهما فرقا من هذا الوجه ايضا فان احتياج اللفظ المشترك الى
القرينة انما هو لتعيين المراد لكونه موضوعا للمسميات متساوية في ظاهر في دلالته على تلك المسميات اذا
كان العلم بالوضع حاصلا ولا يحتاج في تعيين المراد منها الى القرينة بخلاف الموضوع بالوضع العام فان مسماه

غير متناهية فلا يمكن حصول جميعها في الذهن ولا البعض دون البعض لاستواء نسبة الوضع
فاحتياجه الى القرينة انما هو لاصل التعيين ومنها كونه من الالفاظ المشتركة يجب ان يكون
صلاحيته للعود الى الاخير باعتبار معنى والى الجمع باعتبار آخر فحكمه حكم المشترك
لهذا لان القول بالاشتراك اللفظي لا يتعدد وضع المفردات فالسبك كما عرفت ولا دليل
على كون الهيئة التركيبية موضوعة وضعا متعددا الكل من الامرين كما ظهر فساد القول بالعود
الى الجميع والى الاخير فقط مع كون الوضع في الاصل للاعم وعدم ثبوت خلافه احتج المرتضى بوجوه
الدليل الاول — الاول ان القائل اذا قال اضرب غلماني والواحد في الا واحدا يجوز ان يستفهم المخاطب هل
اراد

اراد استثناء الواحد من الجملتين او من جملة واحدة والاستفهام لا يحسن الا مع احتمال اللفظ
الدليل الثاني — واشتراكه الثاني ان الظاهر استعمال اللفظ في معنيين مختلفين من غير ان يقوم دلالة على انهما
مجوز بها في احدهما انها حقيقة فيهما ولا خلاف في انه وجد في القرآن واستعمال اهل اللغة
استثناء تعقب جملتين عاد اليهما تارة وعاد الى احدهما اخرى وانما يدعي من خصه باحدهما
انه اذا عاد اليهما كان مجازا لا لذلك ومن رجعه اليهما انه اذا اختص بالجملة التي تليه فلا دلالة
وهذا من الجماعة اعتراف بانه مستعمل في الامرين واذا كان الامر على هذا فيجب ان يكون تعقب
الاستثناء الجملتين محتملا لرجعه الى الاقرب كما انه محتمل العموم للامرين وحينئذ في كل واحد منهما

الدليل الثالث — فلا يجوز القطع على احد الامرين الا بدلالة منفصلة الثالث انه لا ينبغي الاستثناء المتعقب للجملتين
من ان يكون اما راجعا اليهما معا او الى واحدة منهما لا غير والحال انه لا يكون راجعا الى شيء منهما
وقد نظرنا في كل شيء يعتمد من قطع على رجوعه اليهما فلم نجد فيه دلالة على وجوب ما ادعاه
نظرنا ايضا فيما يتعلق به من قطع على عوده الى الاقرب اليه من الجملتين من غير تجاوز فلم نجد فيه
ما يوجب القطع على اختصاصه بالجملة التي تليه دون ما تقدمها فوجب عدم القطع على كل
الدليل الرابع — واحد من الامرين نتوقف فيهما ولا نقطع على شيء منها الا بدلالة الرابع ان القائل اذا قال
ضربت غلماني واكرمت جيراني واخرجت قائما او قال صباحا او مساء او في مكان كذا
احتمل

احتمل ما عقبه ذكره من الحال او ظرف الزمان او ظرف المكان ان يكون العامل فيه والمتعلق به
جميع ما تقدم من الافعال كما يحتمل ان يكون المتعلق به ما هو اقرب اليه وليس لسامع ذلك ان يقطع
على ان العامل فيما عقبه ذكره الكل ولا البعض او البعض الا بدليل غير الظاهر كما يجب في الاستثناء و
الجامع بين الامرين ان كل واحد من الاستثناء والحال والظروف الزمانية والمكانية فضلة
في الكلام يأتي بعد تمامه واستقلاله قال وليس لاحد ان يتكلف الواجب فيما ذكرناه القطع
على ان العامل فيه جميع الافعال المتقدمة الا ان يدل دليل على خلاف ذلك لان هذا من
ارتكبه مكابرة ودفع للمتعارف لا فرق بين من حمل نفسه عليه وبين من قال بل الواجب القطع

على ان الفعل الذي نعقبه الحال او الظرف هو العامل دون ما تقدمه وانما نعلم في بعض المواضع

ان الكل عامل بدليل والجواب اما عن الاول فبالمنع من اختصاص الاستفهام بالاشتراك بل

المقتضي لحسنه هو الاحتمال سواء كان بواسطة الاشتراك او لكونه موضوعا بالوضع العام او

لعدم معرفة ما هو حقيقة فيه كما يقوله اهل الوقف او لغير ذلك من الاسباب المقتضية له

واما عن الثاني فبانه على تقدير تسليمه انما يدل على كون اللفظ حقيقة في الامرين لا على

الاشتراك لجواز كونه بوضع واحد كما قلناه ولا يلزم الاشتراك من وضعين واما عن الثالث

فبان عدم الدليل المعتبر على تحتم عوده الى الجميع واختصاصه بالاخير لا يقتضي الاشتراك

بل

بل تردد الامر بينه وبين ما قلناه وبين الوقف واما عن الرابع فبانه قياس في اللغة

مع انه لا يدل على الاشتراك بل على الاعم منه ومما قلنا حجة القول بالرجوع الى الجميع وجوه

ستة احدها ان الشرط المتعقب للجمل يعود الى الجميع فكذا الاستثناء بجامع عدم استقلال

كل منهما بنفسه واتحاد معنيهما فان قولنا في آية القذف الا من تاب جار مجرى

والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا من بعد ذلك واصلحوا فان الله غفور رحيم

قوله ان لم يتوبوا وثانيها ان حرف العطف يصير الجمل المتعددة في حكم الواحدة اذ لا فرق

بين قولنا رايت بني عبد الله ورايت بني زيد بن عمرو وبين قولنا رايت الزيدين واذا كان

الاستثناء الواقع عقيب الجملة الواحدة راجعا اليها لا محالة فكذا ما هو في حكمها وثالثها

ان الاستثناء عقيب مشية الله اذا تعقب جملا يعود الى جميعها بلا خلاف فكذا الاستثناء

بغيرها والجامع بينهما ان كلا منهما استثناء غير مستقل ورابعها ان الاستثناء صالح

للرجوع الى كل واحدة من الجمل والحكم باولوية البعض تحكم فيجب عوده الى الجميع كالعام

العموم لما لم يكن اولى بالبعض اولى من الآخر تناول الجميع وخامسها ان طريقة العرب

الاختصار وحذف فضول الكلام ما استطاعوا فلا بد لهم حيث يتعلق ارادة الاستثناء

بالجمل المتعددة من ذكره بعدها مريدين به الجميع حتى كانهم ذكروه عقيب كل واحدة

اذ لو كرروه بعد كل جملة لاستهجن وكان مخالفا لما ذكر من طريقتهم الا ترى انه لو

قيل

قيل في آية القذف مثلا ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا الا الذين تابوا واولئك هم الفاسقون

الا الذين تابوا لكان تطويلا مستهجنا فاقيم فيهما مقام ذلك ذكر الاستثناء مرة واحدة

عقيب الجملتين وسادسها ان لواحق الكلام وتوابعه من شرط واستثناء يجب ان يلحقه ما دام

الفراغ منه لم يقع فما دام متصلا لم ينقطع فاللواحق لاحقة به ومؤثرة فيه فالاستثناء

المتعقب للجمل المتصلة المعطوف بعضها على بعض يجب ان يؤثر في جميعها والجواب عن

الاول المنع من ثبوت الحكم في الاصل بل هو محل كما قلنا في الاستثناء ولو سلم فهو

قياس في اللغة وعن الثاني انه قياس كالاول وعن الثالث ان ذكر المشية عقيب الجمل ليس

باستثناء ولا شرط الا انه لو كان استثناء لكان فيه بعض حروفه لو كان شرطا على الحنفية

الماضي دخوله على الماضي وقد يذكر المشيئة في الماضي فيقول القائل حججت وزرت ان شاء الله

وانما ادخلت المشيئة في كل هذه المواضع ليقف الكلام عن النفوذ والمضي لا لغير ذلك فان

قلت كيف اقتضى تعقب المشيئة اكثر من جملة وقوف حكم الجميع ولم يحمل التعلق بالاخيرة فقط قلنا

لولا نقلهم الاجماع على ذلك لكان القول باختصاصه ممكنا لكنهم نقلوا اجماع الامة على ان

حكم الجميع وعن الرابع انه تصل بحسبه للجميع لتوجه ظهوره فيه وانما اقتضى الحجوز لذلك

والشك فرقا بين ما يتعدد اليه وبين الاخيرة وتناول الفاظ العموم الجميع عبارة ...

لدلالة لانها موضوعة للشمول والاستغراق وجوبا ولا وجه للتشبه بها وهذا اللفظ

وانما يحسن ان يشبه بالجمع المنكر فانه صالح للجميع ومع ذلك ليس ظاهرا فيه ولا في شي مما يصلح له

من انواع الجمع الا ترى ان القائل اذا قال رايت رجالا كان كلامه صالحا لكل ما اراده البيض والسود

والطوال والقصار ولا يظهر منه مع ذلك تناول ارادة كل من صلح هذا اللفظ له وعن الثاني

انهم كما يريدون الاستثناء من كل جملة فيختصرون بذكره مايدل على مرادهم في اواخر

الجمل هربا من التطويل بذكره عقيب كل جملة كذلك يريدون الاستثناء من الجملة الاخيرة فقط

فلا تنقض القرينة في الحكم بالاختصار وعلمه وعن السادس ان اعتبار الاتصال في الكلام

وعدم الفراغ منه بالنسبة الى اللواحق كالشرط والاستثناء والمشية انما هو لحاجة اللواحق

والتاثير فيه ليتميز حكم ما يصح لحوقه بالكلام مما لا يصح لا لتصيره ... ظاهرا في التعلق بجميعه

وان كان بعضه منفصلا وبعيدا عن محل المؤثر واختص من خصه بالاخيرة بوجوه الاول

ان الاستثناء خلاف الاصل لاشتماله على مخالفة الحكم الاول فالدليل يقتضي عدمه تركنا

العمل به في الجملة الواحدة لدفع محذور الهذرية فبقي الدليل في باقي الجمل سالما عن المعارض

وانما خصصنا الاخيرة لكونها اقرب ولا اثر لقابلية العود الى غير الاخيرة خاصة الثاني ان

المقتضي لرجوع الاستثناء الى ما تقدمه عدم استقلاله بنفسه ولو استقل لما تعلق

بغيره ومتى علقناه بما يليه استقل وافاد فلا معنى لتعليقه بما بعد عنه اذ لو جاز

مع افادته واستقلاله ان يتعلق بغيره لوجب فيه لو كان مستقلا بنفسه ان يتعلق بغيره

الثالث ان من حق العموم المطلق ان يحمل على عمومه وظاهره الا لضرورة تقتضي خلاف

ذلك ولما اختصصنا الجملة التي يليها الاستثناء بالضرورة لم يجز تخصيص غيرها

ولا ضرورة الرابع انه لو رجع الاستثناء الى الجميع فان اضمر مع كل جملة استثناء لزم

مخالفة الاصل وان لم يضمر كان العامل فيما بعد الاستثناء اكثر من واحد ولا يجوز تعدد

العامل على معمول واحد في اعراب واحد لنص سيبويه عليه وقوله حجة ولئلا يجتمع المؤثران

المستغل ان على الاثر الواحد الخامس انه لا خلاف في ان الاستثناء من الاستثناء رجع

الى ما يليه دون ما تقدمه فاذا قال القايل لعمرو على عشرة الا ثلثة الا واحدا كان اقرارا

المستغرق راجعا الى الجملة التي تليه دون ما تقدمها فكذا في غيره دفعا للاشتراك السادس

ان الظاهر من حال المتكلم انه لم ينتقل من الجملة الاولى الى الثانية الا بعد استيفاء غرضه

منها كما لو سكت فانه يكون دليلا على استكمال الغرض من الكلام وكان السكوت

يحول بين الكلام وبين لواحقه فيمنع من تعلقها به فكذا الجملة الثانية حائلة بين الاستثناء

وبين الاولى فيكون مانعا من تعلقه بها والجواب عن الاول انه ان كان المراد بمخالفة

الاستثناء

الاستثناء للاصل انه موجب للتجوز في لفظ العام والاصل الحقيقة فله جهة صحة

لكن تعليله بمخالفة الحكم الاول فاسد اذ لا مخالفة فيه للحكم حال اما على القول بان

الاستثناء اخراج من اللفظ بعد ارادة تمام معناه وقبل الحكم والاسناد كما هو راي

محققي المتاخرين فظ وكذا على القول بان المجموع من المستثنى منه والمستثنى مع الاداة عبارة

عن الباقي فله اسمان مفرد ومركب اما على القول بان المراد بالمستثنى منه ما بقي بعد

الاستثناء مجازا والاستثناء قرينة وهو مختار اكثر المتقدمين فلان الحكم متعلق

بالاصالة الا بالباقي فلا مخالفة بحسب الحقيقة وقوله ان ترك العمل بالدليل الذي هو محذور المعذورية بعني الاصل في الجملة الواحدة

هذه فان الخروج عن اصالة الحقيقة والمصير الى المجاز عند قيام القرينة مما لا يدانيه شوب

الريب ولا يعتريه شبهة الشك وتعلق الاستثناء بالاخيرة في الجملة مقطوع به فتعليل

ترك العمل بالاصل بدفع محذور المعذورية فضول بل غفلة ونقول الان دفع المعذورية

لو صح بمجرده سببا للخروج عن الاصل لقبل الاستثناء وان انفصل في النوع فاو

انقطع عن المستثنى منه بتمامه وغيره من اللواحق ايضا والبديهة تنادي بفساده وان كان

المراد ان الظاهر من حال المتكلم الحكم باللفظ العام ارادة العموم والاستثناء مخالف

لهذا الاصل يعني القاعدة او استصحاب هذه الارادة فوجهه المنع لبعد الا ان تقاوم

وانع

وانع على ان الحكم ما دام مشتغلا بالكلام ان يلحق به ما شاء من اللواحق وهذا يقتضي وجوب

توقف السامع عن الحكم بارادة المتكلم لظاهر اللفظ حتى يتحقق الفراغ وينتفي احتمال ارادة غيره

ولو كان صدور اللفظ بمجرده مقتضيا للحمل على الحقيقة لكان التصريح بخلافه قبل فوات

وقته منافيا له ووجب تعدية ذلك الى الاخر ايضا ولا يجدي معه دفع محذور

المعذورية لما عرفت فعلم ان المقتضي لصحة اللواحق وقبولها مع الاتصال انما هو نص

الواضع على ان لمريد العدول عن الظاهر ان ياتي بدليله في حال اشتغاله بالكلام حيث شاء

منه فما لم يتحقق الفراغ منه لا يتجه للسامع الحكم بارادة الحقيقة لبقاء مجال الاحتمال نعم لما كان

القرينة ليتعلق بخصوص الاخيرة فقط كما يتعلق بخصوص الجميع بطريق الاختصار والقطع صالح
بجنسه بضعه لكل من الامرين لم يحصل الجزم بالعود الى الكل الا بالقرينة وكان تعلقه بالاخيرة
متحققا للزومه على كلا التقديرين وصح التمسك في انتفاء التعلق بالباقي بالاصل الى
ان يعلم الناقل عنه وليس هذا من القول بالاختصاص بالاخيرة في شيء وان قد يعرض اشتباه
فيه عليك ثم تشبيهه بالندب في صيغة الامر فانها على القول باشتراكها بين الوجوب
والندب اذا وردت مجردة عن القرائن تدل على الندب في ذلك الآن اقتضائها كون الفعل
امر متيقن وما زاد عليه مشكوك فيه فيتمسك في نفيه بالاصل لكونه زيادة في التكليف غير

ان

انها ادلت القرينة على ارادته كان استعمال اللفظ فيه وانما في محله عن منقل عنه
الغير كما يقول من ذهب الى كونه حقيقة في الندب فقط وهذا انما يعرف به بين القولين
ان لا احتياج الى القرينة بحقيقة على القول بالاشتراك انما هو في الحمل على الوجوب وهكذا
الحال عند من يقول بانها حقيقة في الندب فعكس الاصوليين القول بالاشتراك في
فرقا لو فقها انما هو بالنظر الى نفس اللفظ حيث لا يفطون على ارادة الندب بخصوصه منه
وذلك لا ينافي الدلالة عليه بالاعتبار الذي ذكرناه وحال ما نحن فيه هكذا فانا
لا نعلم قصد المتكلم الكل او الاخيرة وحدها لكنا نعلم ان الاخيرة مقصودة على كل حال

والشك في قصد غيرها ولو فرض ان المتكلم نصب قرينة على ارادة الكل لم يكن خارجا عندنا
عن موضوع اللفظ ولا عادلا عن حقيقته بل كان مستعملا له فيما هو موضوع له مجموعا
ويلزم من قال باختصاص الاخيرة ان يكون المتكلم بارادتها مع الباقي متجوزا ومنتقلا عن موضوع
اللفظ الى غيره وهذا بعيد جدا بعد ما علمت من عموم الوضع في المفردات وانتفاء الدليل
في كلامه وفي الواقع على كون الهيئة التركيبية موضوعة للتعلق بالاخيرة فقط على انه لو ثبت
ذلك لا شكل جواز التجوز بها في الاخراج من الجميع لتوقفه على وجود العلاقة وفي تحققها نظر
وقد تقرر عندهم ان علاقة الكل والجزء بالنسبة الى استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل

على اطلاقها بل انما اشترطوا فيها ما هو مفقود ههنا والجواب عن الثاني ان حصول الاستقلال بتعلقه
بالاخيرة انما يقتضي عدم القطع بالتعلق بغيرها ونحن نقول به اذ العود الى الجميع عندنا وعند
السيد ره محتمل لا واجب واما قوله لو جاز مع الاخيرة واستقلاله فقط بالكل لكان
ما استقل بنفسه ولا تعلق له بغيره وجوبا ولا جوازا لا يجوز ان يتعلق بغيره قطعا بخلاف
ما نحن فيه فانه من الجائز مع حصول الاستقلال بالتعلق بالاخيرة ان يتعلق بالجميع وان لم يكن
لازما فان علم الهدى ره مشير الى هذه الحجة في جملة جوابه عنها وهذه الطريقة على
المستدل بها ان لا قطع بالظهور غير دليل على ان الاستثناء ما تعلق بما تقدم وبعضهم

ان يتوقف في ذلك كما ذهب اليه لانه دليله على ان الاستقلال يقتضي ان لا يحب

تعليقه بغيره وهذا صحيح غير انه وان لم يجب جاز فمن اين يطلع على ان هذا الذي

لم يرده المتكلم وليس فيما اقتصر عليه دلالة على ذلك وعن الثالث بنحو الجواب عن الثاني

غاية ما يدل عليه انه لا يجوز القطع على تخصيص غير الاخيرة بمجرد اللفظ ونحن نقول به مع

ذلك محتمل ولا سبيل الى منعه وعن الرابع انا نختار عدم الاضمار قوله يلزم ان يكون

العامل فيما بعد الا اكثر من واحد قلنا نعم وانما يلزم ذلك لو كان العامل في المستثنى
الاستثناء

هو العامل في المستثنى منه وهو في موضع المنع ايضا لضعف دليله وقد ذهب جماعة من النحاة

ان

ان العامل في المستثنى هو الا لقيامها مقام الاستثناء لنيابتها عنه والعامل ما به يتقوم المعنى المقتضي

ولكونها نائبة عن استثني كما ان حرف النداء نائب عن انادي وهو المتجه سلمنا لكن نمنع

عدم جواز اجتماع العاملين على المعمول الواحد فانهم لم يستدلوا الاحجة يعتد بها وانما

ذكر بعض الائمة انهم جعلوها على المؤثرات الحقيقية وضعفه ظاهر وقد جوزوا في الحال

الاجتماع لكونها معرفات للمحال الاعرابية كما قاله هي علامات وما نقل عن سيبويه

من النص عليه لا حجة فيه مع انه قد عورض بنص الكسائي على الجواز ونقل الفراء

باب التنازع مشهور وقد حكم فيه بالتشريك بين العاملين في العمل اذا كانا مقتضيا

واحدا كاعطاني واكرمني الامير واعطيت واكرمت الامير فالفعلان في المثالين كان

في رفع الفاعل ونصب المفعول من غير تنازع ووافقه على ذلك بعض محققي المتاخرين مستدلا

عليه باصالة الجواز وانتفاء المانع سوى توهم توارد المؤثرين على اثر واحد وهو مدفوع

بان العامل عندهم كالعلامة ويجوز تعدد العلامات قال ويدل على جوازه من حيث

اللغة انهم يخبرون عن الشيء الواحد بامرين متضادين نحو هذا حلو حامض ولا يخلو

خلوها عن الضمير اتفاقا فهو اما في كل واحد منهما بخصوصه او في واحد بعينه دون الاخر

او فيهما ضمير واحد بالاشتراك والاول باطل لانه يقتضي كون كل واحد منهما محكوما

على المبتدا وهو جمع بين الضدين والثاني يستلزم انتفاء الخبرية عن الخالي من الضمير

واستقلال ما فيه الضمير بها وهو خلاف المفروض والثالث هو المطلوب اذ هو نحو

سيبويه قام زيد وذهب عمرو الظريفان والعامل في الصفة هو العامل في الموصوف

ولا يذهب عليك ان هذا الحكم المنقول عن سيبويه هنا يخالف ما نقل عنه من النص

على عدم الجواز وقد نقل هذا الحكم ايضا بعض الائمة عن الخليل وسيبويه ونقل عن

سيبويه القول بان العامل في الصفة هو العامل في الموصوف وارتضاه والجواب

عن الحاجبي في الاستثناء انما يجب رجوعه الى ما يليه دون ما تقدمه لان تعلقه
من الاستثناء

بالامر يقتضي الفاء وانتفاء فايدته فان القائل اذا قال له عندي عشرة
دراهم الا درهما كان المفهوم من لفظه الاقرار بالثمانية فاذا قال عقيب ذلك
الا درهما رجع الاقرار الى تسعة لكونه مخرجا من الدرهمين اللذين وقع استثناؤهما
من العشرة فلو عاد الدرهم المستثنى مع ذلك الى العشرة لكان وجوده كعدمه
لاخراجه منها مثل ما ادخل ولم يفدنا غير ما استفدناه بقوله على عشرة الا
درهمين وهو الاقرار بالثمانية من غير زيادة عليها ونقصان بخلاف ما لو جعلناه
راجعا الى ما يليه فقط فانه يرد الاقرار من الثمانية الى التسعة فيفيد وذلك
وعن

وعن التاسع بالمنع من انه لم ينتقل عن الاولى الا بعد استيفاء غرضه منها وهل هو الا
عين المتنازع فيه ومنه يعلم فساد القول بحلول الجملة الثانية بين الاستثناء وبين الاولى
فانه مصادرة اذا عرفت ذلك كله فاعلم ان حكم غير الاستثناء من المخصصات المتعقبة المتعدد
بحيث يصلح لكل واحد منه حكم الاستثناء خلافا وترجيحا وحجة وجوابا فمن
قال بعود الاستثناء الى الاخيرة حكم بعود الشرط الى الجميع لخيال فاسد والامر فيه هين
انت اذا امعنت النظر في الحجج السابقة لم تشتبه عليك طريق سوقها اليها وتميز المختار منها عن
المزيف **اصل** ذهب جمع من الناس الى ان العام اذا تعقبه ضمير يرجع الى بعض ما يتناوله

كان ذلك تخصيصا له واختاره العلامة في النهاية وحكى المحقق عن الشيخ انكار ذلك وهو
قول جماعة من العامة واختار هو التوقف ووافقه العلامة في التهذيب وهو مذهب المرتضى رضي الله عنه
ايضا وله امثلة منها قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثم قال وبعولتهن احق بردهن و
الضمير في بردهن للرجعيات فعلى الاول يختص الحكم بالتربص بهن وعلى الثاني لا يختص بل يبقى على
عمومه للرجعيات والبائنات وعلى الثالث يتوقف وهذا هو الاقرب لنا ان في كل من احتمالي
التخصيص وعدمه ارتكابا للمجاز اما الاول فلان اللفظ العام حقيقة في العموم فاستعماله في
الخصوص مجاز كما عرفت وهو ظ واما الثاني فلان تخصيص الضمير مع بقاء المرجع على عمومه يجعله مجازا
اذ وضعه

اذ وضعه على المطابقة للمرجع فاذا خالفه لم يكن جاريا على مقتضى الوضع وكان مسلوكا به
سبيل الاستخدام فانه من انواعه ان يراد بلفظ معناه الحقيقي وبضميره المعنى المجازي وما نحن
فيه منه اذ قد فرض ارادة العموم من المطلقات وهو المعنى الحقيقي له واريد من ضميره المعنى المجازي
اعني الرجعيات واذا ظهر هذا فلا بد في الحكم بترجيح احد المجازين على الآخر من مرجح والفرض
انتفاؤه فيجب الوقف فان قيل تخصيص العام اغلب في الظهور وصيرورته مجازا اسهل من تخصيص الضمير وصيرورته
مثله وكذا العكس فان تخصيص الضمير لا يتعدى الى العام ولا يقتضي مجازيته فان ان
المجاز اللازم من عدم التخصيص ارجح مما يستلزمه التخصيص لكون الاول واحدا والثاني متعددا

قلت هذا مبني على ان ضمير العام اذا كان المرجع ظاهرا فيه حقيقة له الا لما يراد بالمرجع ولو كان

بعض مجازا فلا مرجح بتحقق المجاز في الضمير ايضا على تقدير تخصيص العام لكونه مراد به خلاف الظاهر

وحقيقته وذلك خلاف التخصيص والاظهر ان وضعه لما يراد بالمرجع فاذا اريد بالعام الخصوص

لم يكن الضمير عاما بل يلزم تخصيصه وصيرورته مجازا فليس هناك الا مجاز واحد على التقديرين

ما قيل من ان اللازم لعدم التخصيص هو الاضمار لان التقدير في الاية وبعولة بعضهن وكذا

في نظائرها واما مع التخصيص فهو اللازم وقد عرفت ان التخصيص من الاضمار فضعفه ظاهر بعد ما

قررناه اذ لا حاجة الى اضمار البعض بل يجوز في الضمير عنه فالتعارض انما هو بين التخصيص والمجاز

والظاهر تساويهما وان ذهب بعضهم الى رجحان التخصيص واحتج الاولون بان تخصيص الضمير

مع بقاء عموم ما هو له يقتضي مخالفة الضمير المرجوع اليه وانه باطل وجوابه منع بطلان المخالفة

مطلقا كيف وباب المجاز واسع وحكم الاستخدام شايع حجة الشيخ ومتابعيه ان اللفظ عام يجب

اجراؤه على عمومه ما لم يدل على تخصيصه دليل ومجرد اختصاص الضمير العايد في اللفظ اليه

لا يصلح لذلك لان كلا منهما لفظ مستقل براسه فلا يلزم من خروج احدهما عن ظاهره وصيرورته

مجازا خروج الاخر وصيرورته كذلك والجواب المنع من عدم الصلاحية فان اجراء

الضمير على حقيقته التي هي الاصل اعني المطابقة للمرجع يستلزم تخصيص المرجع لكن لما كان ذلك

للتحوز في لفظ العام ولا يتعدى الى غيره من مجازية الضمير بتقدير اختصاص الخصوص به وبقاء العام

على حاله في العموم وما لم يكن ثم وجه يرجح لاحد المجازين على الاخر لا جرم يجب

التوقف

اصل لا ريب في جواز تخصيص العام بمفهوم الموافقة وفي جوازه بما هو حجة من

مفهوم المخالفة خلاف والاكثرون على جوازه وهو الاقوى لنا انه دليل شرعي عارض مثله

وفي العمل به جمع بين الدليلين احتج المخالف بان الخاص انما يقدم على العام لكونه دلالته على

ما تحته اقوى من دلالة العام على ذلك الخاص والوجه في الاقوى ظاهر ولهذا الامر

كلفنا بان المنطوق اقوى دلالة من المفهوم وان كان المفهوم خاصا فلا يصلح لمعارضته

جملة عليه والجواب منع كون دلالة العام بالنسبة الى خصوصية الخاص اقوى من دلالة

مفهوم المخالفة عليه مطلقا للتحصيل ان اغلب صور المفهوم التي هي حجة اوكدها لا تقصر في القوة عن

دلالة العام على خصوصيات الافراد سيما بعد شيوع تخصيص العموم

اصل لا خلاف في جواز تخصيص الكتاب بالخبر المتواتر ووجهه ظاهر واما تخصيصه بخبر الواحد

على تقدير العمل به فالاقرب جوازه مطلقا وبه قال العلامة وجمع من العامة وحكى المحقق عن

الشيخ وجماعة منهم انكاره وهو مذهب السيد رضي الله عنه فانه قال في بيان كلامه على انا

لو سلمنا ان العمل بخبر الواحد ورد الشرع به لم يكن في ذلك دلالة على جواز التخصيص به ومن الناس من

فصل ما جازه ان كان العام قد خص من قبل بدليل قطعي متصلا كان او منفصلا وقيل ان كان
العام قد خص بدليل منفصل سواء كان قطعيا او ظنيا ويتوقف بعض واليه يميل المحقق
بناء على منع كون خبر الواحد دليلا على الاطلاق لكن الدليل على العمل به الاجماع على
فيما لا يوجد عليه دلالة فاذا وجدت دلالة القرآنية سقط وجوب العمل به لنا انهما
دليلان تعارضا فاعملنا ولو من وجه اولى ولا ريب ان ذلك لا يحصل الا مع العمل بالخاص
اذ لو عمل بالعام لبطل الخاص وقيل بالمرة احتج المانع بوجهين احدهما ان الكتاب قطعي وخبر الواحد
ظني والظن لا يعارض القطع لعدم مقاومته له فيلغى والثاني انه لو جاز التخصيص به لجاز

النسخ ايضا والتالي باطل اتفاقا فالمقدم مثله بيان الملازمة ان النسخ نوع من التخصيص فانه
تخصيص في الازمان والتخصيص المطلق اعم منه فلو جاز التخصيص بخبر الواحد [illegible]
تخصيص العام على التناول الخاص وهو عام في النسخ والجواب عن الاول ان التخصيص وقع في الدلالة
لانه دفع الدلالة في بعض الموارد وهي ظنية وان كان المتن قطعيا فلم يلزم ترك القطعي بالظني
بل هو ترك للظني بالظني وبتقرير آخر وهو ان عام الكتاب وان كان قطعي النقل لكنه ظني
الدلالة وخاص الخبر وان كان ظني النقل لكنه قطعي الدلالة فصار لكل قوة من وجه وضعف من وجه
فتساويا فتعارضا فوجب الجمع بينهما وعن الثاني ان الاجماع الذي ادعيتموه هو الفارق بين

النسخ والتخصيص على ان التخصيص اهون من النسخ ولا يلزم من تاثير الشيء في الضعيف تاثيره
في القوي وطلبا مل حجة المفصل ان الخاص ظني والعام قطعي فلا تعارض الا ان يضعف العام
ودلالته عند الفرقة الاولى ان يدل دليل قطعي على تخصيصه فيكون ذا وهنا وعند الفرقة الثانية
بان يخص بمنفصل لان التخصيص بالمنفصل مجاز عندها دون المتصل والقطعي يترك بالظني
اذا ضعف بالتجوز اذ لا يبقى قطعيا لان نسبة الجمع الى التجوز بالجواز سواء وان كان
ظاهرا في الباقي فلا ينفع مانع القطع والجواب عن ما تقدم ان التخصيص يقع في الدلالة و
هي ظنية فلا ينافيه قطعية المتن والحجج المتوهمة كلامها ظني من وجه وقطعي

من آخر كما ذكرنا فوقع التعارض فوجب التوقف والجواب بترجيح الخبر بان في اعتبارهما
اعمال الدليلين واعتبار الكتاب ابطال الخبر بالكلية والجمع اولى من الابطال هذا ودفع ما قاله المحقق
هنا يعلم مما نذكره في محله من بحث الاخبار ان شاء الله **خاتمة** في بناء العام على
الخاص اذا ورد عام وخاص متنافيا الظاهر فاما ان يعلم تاريخهما اولا والاول اما مقترنين
اولا والثاني اما ان يتقدم العام او الخاص فهذه اقسام اربعة الاول ان يعلم الاقتران
ويجب بناء العام على الخاص بلا خلاف نعرفه الثاني ان يتقدم العام فان كان ورود الخاص
بعد حضور وقت العمل بالعام كان ناسخا له وان كان قبله بني على جواز تاخير بيان العام

جوزه جعله مخصصا وبيانا له كالاول وهو الحق وغير المجوزين قائل بانه يكون ناسخا وهو
من لا يشترط في جواز النسخ حضور وقت العمل وبين اذ اذله وهم المانعون من النسخ قبل حضور الوقت

وسيأتي تحقيق الثالث ان يتقدم الخاص والاقوى ان العام يبنى عليه ايضا وفاقا للمحقق والآمدي

واكثر الجمهور وقال قوم انه يكون ناسخا للخاص وعزاه المحقق الى الشيخ وهو الظاهر من كلام علم الهدى

وصرح ابن الكاتب ابن زهرة لنا انهما دليلان تعارضا والعمل بالعام يستلزم الغاء الخاص

ان كان وروده قبل حضور وقت العمل به ونسخه ان كان بعده ولا كذلك العمل بالخاص فانه

انما يقتضي دفع دلالة العام على بعض جزئياته وجعله مجازا في ما عداه وهو هين عند

المحذور فكان اولى بالترجيح وما قال من ان العمل بالعام على تقدير التاخر في

العمل بالخاص يقتضي نسخه والنسخ تخصيص في الازمان فليس التخصيص في اعيان العام باولى

من التخصيص في ازمان الخاص فضعفه ظاهر لان مرجوحية النسخ بالنسبة الى التخصيص بالمعنى المعروف

لا مساغ لانكارها ومجرد الاشتراك في مسمى التخصيص نظرا الى المعنى لا يقتضي المساواة

كيف وقد بلغ التخصيص في الشيوع والكثرة الى حد قيل معه ما من عام الا وقد خص بكلام

حجة القول بالنسخ وجهان احدهما ان القائل اذا قال اقتل زيدا ثم قال لا تقتلوا المشركين

فهو بمثابة ان يقول لا تقتل زيدا ولا عمرا الى ان يأتي على الافراد واحدا بعد واحد

وهذا اختصار لذلك المطول واجمال لذلك المفصل ولا شك انه لو قال لا تقتل

زيدا لكان ناسخا لقوله اقتل زيدا فكذا ما هو بمثابته والثاني ان المخصص للعام بيان له

فكيف يكون متقدما عليه والجواب عن الاول المنع من التساوي فان تعديد الجزئيات

وذكرها بالتنصيص يمنع من تخصيص بعضها لما فيه من المناقضة بخلاف ما اذا كان مدلولا عليه باللفظ

العام فان التخصيص حينئذ ممكن فلا يصار الى النسخ لما قدمناه من اولوية التخصيص بالنسبة اليه ولان

النسخ رفع والتخصيص لا رفع فيه وانما هو دفع والدفع اهون من الرفع وعن الثاني بانه

استبعاد محض اذ لا يمتنع ان يرد كلام ليكون بيانا للمراد بكلام آخر يرد بعده ومحصله انه

يتقدم ذاته ويتأخر وصفه بكونه بيانا ولا ضير فيه اذا عرفت هذا فاعلم ان المحقق نقل هنا

القول بالنسخ عن الشيخ وعلله بانه لا يجيز تاخير البيان وكأنه يريد به عدم جواز تاخير العام عند

ارادة التخصيص من دليل عليه مقارن له وان كان قد تقدم عليه ما يصلح للبيان والا فلا معنى

لجعل صورة التقدم من تاخير البيان والجواب عن هذا التعليل اولا انا لا نسلم عدم جواز تاخير

البيان وثانيا انه على تقدير سبق الخاص لا يكون البيان متاخرا ولم يتعرض السيد هنا

للاحتجاج على ما صار اليه ولعله مثل احتجاج الشيخ فانهما يشتركان في التخصيص

القسم الرابع ان يجهل التاريخ وعندنا انه يعمل بالخاص ايضا لان الامر لا يخرج في الواقع عن احد

الاقسام السابعة وقد بينا ان الحكم في الجميع الحمل بالخاص وما قيل من ان الخاص

ان ورد قبل حضور وقت العمل بالعام كان مخصصا وان ورد بعده كان ناسخا

فان كانا قطعيين او ظنيين او العام ظنيا والخاص قطعيا وجب ترجيح الخاص على العام الترديد

بين ان يكون مخصصا او ناسخا وان كان العام قطعيا والخاص ظنيا فاما ان يكون الحكم

مخصصا او ناسخا وعلى الاول يعمل بالخاص ايضا واما على الثاني فلا يجوز بل يكون مردودا

فقد تردد الخاص مع جهل التاريخ بين ان يكون مخصصا وبين ان يكون ناسخا مقبولا

وبين ان يكون ناسخا مردودا فكيف يقدم ولا الحال هذه على العام فجوابه ان احتمال النسخ

معلق على ورود الخاص بعد حضور وقت العمل واحتمال التخصيص مطلق فمع جهل الحال لا

نعلم حصول الشرط والاصل يقتضي عدمه الى ان يدل على وجوده دليل والمشروط عدم

عند عدم شرطه فلا يصلح احتمال النسخ لمعارضة احتمال التخصيص لا يقال لهذا معارض

بمثله فنقول ان احتمال التخصيص مشروط بورود الخاص قبل حضور وقت العمل وذلك غير

معلوم حيث يجهل الحال فيتمسك في نفيه بالاصل ويلزم منه نفي المشروط الذي

هو التخصيص لانا نقول قد علم مما قدمناه رجحان التخصيص على النسخ وانه اذا تردد الامر

بينهما يكون التخصيص هو المقدم ولا يصار الى النسخ الا حيث يمتنع التخصيص كما في صورة تاخير

الخاص عن وقت العمل فان التخصيص يمتنع ح لاستلزامه تاخير البيان عن وقت الحاجة

وهو غير جائز وهذا يقتضي المصير الى التخصيص حيث لا يدل على خلافه دليل فالاشتراط

انما هو في العدول عنه لا اليه ومن البين ان مع جهل الحال لا يعلم حصول المانع من الحكم

بالتخصيص ولئن سلمنا تساوي الاحتمالين فالاشكال يختص بما اذا كان العام قطعيا

والخاص ظنيا فليخص التوقف به اذ ما عداه من الصور خال عن هذا التردد ح فلا وجه

لتحمل التوقف في تقديم الخاص على الاطلاق لتردده بين ما ذكر من الامور بل يستثنى هذه

الصورة من البين ويبقى الحكم بالتقديم على حاله في الباقي ولعل هذا المعنى هو مقصود

القايل

القايل وان قصرت العبارة عن تاديته الان سوق كلامه يا باه هذا وينبغي ان يعلم

ان اثر هذا الاشكال على تقدير ثبوته عند اصحابنا سهل اذ الظاهر ان جهل التاريخ

لا يكون الا في الاخبار واحتمال النسخ انما يتصور في النبوي منها وهو قليل عندهم

كما لا يخفى قال المرتضى رضي الله عنه عند ذكر احتمال جهل التاريخ وارتفاع العلم بتقدم

احدهما وتاخره وهذا لا يليق بعموم الكتاب فان تاريخ نزول آيات القران مضبوط

محصور لا خلاف فيه وانما يصح تقديره في اخبار الآحاد لانها هي التي يتعارض فيها

هذا ومن لا يذهب الى العمل باخبار الاحاد فقد سقط عنه كلفة هذه المسئلة فان

الحكم فيها فعلى طريق الفرض والتقدير والذي يقوى في نفوسنا اذا فرضنا ذلك التوقف
عن البناء والرجوع الى ما يدل عليه الدليل من العمل باحدهما انتهى كلامه وما ذهب اليه
من التوقف هنا هو مذهب من قال بالنسخ في القسم الثاني ووجهه بعد ملاحظة البناء
على مذهبهم هنا ظاهر لدوران الخاص بين ان يكون مخصصا او منسوخا ولا ترجيح
لاحدهما فيتوقف **المطلب الرابع** في المطلق والمقيد والمجمل والمبين

اصل المطلق هو ما دل على شايع في جنسه بمعنى كون حصة محتملة لحصص كثيرة
مما يندرج تحت امر مشترك والمقيد بخلافه فهو ما يدل لا على شايع في جنسه ويطلق

المقيد على معنى آخر وهو ما اخرج من شياع مثل رقبة مؤمنة فانها وان كانت شايعة
بين الرقبات المؤمنات لكنها اخرجت عن الشياع بوجه ما من حيث كانت شايعة بين المؤمنة
وغير المؤمنة فازيل ذلك الشياع عنه وقيد بالمؤمنة فهو مطلق من وجه مقيد من آخر
والاصطلاح الشايع في المقيد هو الاطلاق الثاني اذا عرفت هذا فاعلم انه اذا ورد
مطلق ومقيد فاما ان يختلف حكمهما نحو اكرم هاشميا جالس هاشميا عالما فلا يحمل احدهما
على الآخر بوجه من الوجوه اتفاقا سواء كان الخطابان المتضمنان لهما من جنس واحد
بان كانا امرين او نهيين ام لا كان يكون احدهما امرا والآخر نهيا وسواء اتحد موجبهما

او اختلف الا في مثل ان يقول ان ظاهرت فاعتق رقبة ويقول لا تملك رقبة كافرة
فانه يقيد المطلق بنفي الكفر وان كان الظهار والملك حكمين مختلفين لتوقف الاعتاق
على الملك واما ان لا يختلف نحو اكرم هاشميا اكرم هاشميا عالما ونحو فاما ان يتحد
موجبهما او يختلف فان اتحد فاما ان يكونا مثبتين او منفيين فهذه اقسام ثلثة الاول
ان يتحد موجبهما مثبتين مثل ان ظاهرت فاعتق رقبة ان ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة
فيحمل المطلق على المقيد اجماعا نقله في النهاية وكون المقيد بيانا للمطلق لا نسخا له
تقدم عليه او تاخر عنه وقيل نسخ له ان تاخر المقيد فههنا مقامان حمل المطلق على المقيد

وكونه بيانا لا نسخا اما انه يحمل المطلق على المقيد فلانه جمع بين الدليلين
لان العمل بالمقيد يلزم منه العمل بالمطلق والعمل بالمطلق لا يلزم منه العمل بالمقيد
لصدقه مع غير ذلك المقيد بهذا استدل القوم وهو جيد حيث ينتفي احتمال التجوز
في المقيد بارادة الندب يعني كونه افضل الافراد وبارادة الوجوب التخييري وكذا
لو لم يكن احتمال التجوز بما ذكرنا منتفيا ولكن كان مرجوحا بالنسبة الى التجوز في لفظ
المطلق بارادة المقيد منه اما مع تساوي الاحتمالين فيشكل الحكم بترجيح حمل المجازين
بل يحصل التعارض المقتضي للتساقط او التوقف ويبقى المطلق سليما من المعارض

وقد أشار الى بعض هذا الاشكال في النهاية واجاب عنه بما يرجع الى انه حمله حينئذ

على المقيد ينبغي ان يقتضي البراءة والخروج عن العهدة بخلاف ابقائه على اطلاقه فانه

لا يحصل معه ذلك اليقين وقد اخذه بعضهم دليلا على الحكم مع الاصل الاخر وعن

تعرض للاشكال وهو كما ترى واما انه بيان لا نسخ فلانه نوع من التخصيص في المعنى

المراد من المطلق كرقبة مثلا اي فرد كان من افراد الرقبة فيصير عاما الا انه على البدل

وبصلح تخصيصا او اخراجا لبعض المعنى من ان يصلح بدلا فالتقييد يرجع الى نوع من

التخصيص ليسمى تقييدا اصطلاحا فحكمه حكم التخصيص فكما ان الخاص المتاخر بيان للعام المتقدم

ولعل سبحانه قد قال فكذا المقيد المتاخر اخراج القاهر لكونه جامع للتاخر بانه لو كان سابقا

المطلق الكاشف للمراد بالمطلق هو المقيد فيجب ان يكون مجازا فيه وهو خرع الدلالة فاهنا

اذ المطلق لا دلالة له على مقيد خاص والجواب ان المعنى المجازي انما يفهم من اللفظ

بواسطة القرينة وهي هنا المقيد فيجب حصول الدلالة والفهم بعد الادلة وما ذكر

انما يلزم لو وجب حصول الفاعل ولهس الامر كذلك وسياتي لهذا مزيد تحقيق في بيان الشك ان تحمل

موجبها متنافيين فعلهما معا انما يكون مثل ان يقول في كفارة الظهار لا تعتق المكاتب

لا تعتق المكاتب الكافر حيث لا يقصد الاستغراق كما في تشتر اللحم ولا يجزي اعتاق المكاتب

اصلا الثالث ان يختلف موجبهما كالاطلاق الرقبة في كفارة الظهار وتقييدها في كفارة

القتل وعندنا انه لا يحمل على المقيد لعدم المقتضي له وذهب كثير من مخالفينا الى انه

يحمل عليه قياسا مع وجود شرائطه وقد نقل عن بعضهم الحمل عليه مطلقا وكلاهما باطل

لاستنباط الاخير اصل المجمل هو ما لم يتضح دلالته ويكون فعلا ولفظا مفردا او

مركبا اما الفعل فحيث لا يقترن به ما يدل على وجه وقوعه واما اللفظ المفرد فكالمشترك

لتردده بين معانيه اما بالاصالة كالعين والقرء واما بالاعلال كالمختار المتردد

بين الفاعل والمفعول اذ لولا الاعلال لكان مختير بكسر الياء للفاعل وبالفتح للمفعول

فينتفي الاجمال واما اللفظ المركب فكقوله تعالى او يعفو الذي بيده عقدة النكاح المتردد

بين الزوج والولي وكما في مرجع الضمير حيث يتقدمه امران يصلح لكل واحد منهما نحو

زيد عمرو ضربته لتردده بين زيد وعمرو وكالمخصص بمجهول نحو قوله تعالى واحل لكم ما وراء

ذلكم ان تبتغوا باموالكم محصنين فان تقييد الحل بالاحصان الجهل به اوجب الاجمال

فيما احل وقوله تعالى احلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم اذا عرفت هذا فههنا فوائد

الفائدة الاولى

الاولى ذهب السيد المرتضى رضي وجماعة من العامة الى ان اية السرقة وهي قوله تعالى والسارق

والسارقة فاقطعوا ايديهما مجملة باعتبار اليد وقيل وباعتبار القطع ايضا والاكثر وقال على

خلاف ذلك وهو الاظهر لنا ان المتبادر من لفظ اليد عند الاطلاق هو جملة العضو الى المنكب

فيكون حقيقة فيه وظاهرا منه في حال الاستعمال فلا اجمال وهو يتبادر ايضا من لفظ القطع الابانة

الشيء عما كان متصلا به فهو ظاهر فيه فاين الاجمال الاخر لنسلم ان اليد يقع على العضو كاله وعلى ابعاضه

وان كان لها اسماء تخصها فيقولون غمست يدي في الماء الى الاشاجع والى الرسغ والى المرفق

والى المنكب واعطيته كذا بيدي وانما اعطى باناملة وكتبت بيدي وانما كتب باصابعه قال

والتحقيق ان قولنا يد يجري قولنا انسان كالمتيقن من الانسان يقع على جملة يختص كل بعض منها

باسم غير انه يقع انسان على ابعاضها كما يقع اسم يد على كل بعض من هذا العضو مع اختصاص القطع

اتضح ذلك بان القطع يطلق على الابانة وعلى الجرح فالمرجح بالسكين قطع به فيحصل

الاجمال والجواب عن الاول ان الاستعمال وجد مع الحقيقة والمجاز ولفظ اليد وان كان مستعملا

في الكل الا ان ما عدا الجملة منه موقوف على ضميمة القرينة وذلك اية كونه مجازا فيه والعرف الذي

ادعاه بين لفظ اليد ولفظ الانسان غير مقبول بل هما مشتركان في تبادر الجملة عند الاطلاق

وتوقف ما سواها على القرينة وان كان استعمال اليد في الابعاض متعارفا دون الانسان

فان ذلك بمجرده لا يقتضي الاجمال بل لا بد من كونه ظاهرا في الكل بحيث لا يسبق احدهما

الى الفهم والواقع خلافه وعن الاخير مثله فقد تبينا ان القطع ظاهر في الابانة الثانية

الفائدة الثانية

عند جماعة في المجمل نحو قوله لا صلوة الا بطهور ولا صلوة الا بفاتحة الكتاب ولا صيام لمن لم

يبيت الصيام من الليل ولا نكاح الا بولي مما ينتفي فيه الفعل ظاهرا مطلقا وقيل ان كان الفعل

شرعيا كما في الامثلة المذكورة او لغويا ذا حكم واحد فلا اجمال وان كان لغويا له اكثر

من حكم فهو مجمل والحق انه لا اجمال لنا وفاقا للاكثر لنا انه ان ثبت كون حقيقة شرعية في الصحيح من

هذه الافعال كان معناه لا صلوة صحيحة ولا صيام صحيحا ونفي المسمى ممكن باعتبار فوات الشرط

او الجزء وقد اخبر الشارع به فتعين الارادة فلا اجمال وان لم يثبت له حقيقة شرعية كما

هو الظاهر وقدرنا ان ثبت له حقيقة عرفية وهو ان مثله يقصد منه نفي الفائدة والجدوى نحو

لا علم الا ما نفع ولا كلام الا ما افاد ولا طاعة الا لله كان متعينا ايضا

ولا اجمال ولو فرض انتفاء ذلك ايضا فالظاهر انه يحمل على نفي الصحة دون الكمال لان ما لا يصح

كالعدم في عدم الجدوى بخلاف ما لا يكمل فكان اقرب المجازين الى الحقيقة المتعذرة و

كان ظاهرا فيه فلا اجمال لا يقال هذا اثبات اللغة بالترجيح وهو باطل لانا نقول ليس هو

منه وانما هو ترجيح احد المجازات بكثرة التعارف في مثله لا يقال هو كالعدم اذا كان بلا

احتج الاولون بان العرف في مثله مختلف فيفهم منه نفي الصحة تارة ونفي الكمال اخرى

فكان مترددا بينهما ولزم الاجمال والجواب ان اختلاف العرف في الفهم ان كان فانما هو

باعتبار اختلافهم في انه ظاهر في الصحة او في الكمال فكل صاحب مذهب يحمله على ما هو الظاهر

فيه عنده لا انه متردد بينهما فهو عندها لا مجمل لانه ظاهر عند كل في شيء ولو نزلنا

الى تسليم تردده بينهما فكونه على السواء ممنوع بل نفي الصحة راجح لما ذكرنا من قربه الى نفي

الذات حجة المفصل ان انتفاء الفعل الشرعي ممكن بفوات شرطه او جزئه فيجري

النفي فيه على ظاهره ولا يكون هناك اجمال وكذا مع اتحاد الحكم اللغوي فانه يجب

صرف النفي اليه وهو ظاهر واما اذا كان له حكمان الفضيلة والاجزاء فليس احدهما

اولى من الاخر فيحصل الاجمال والجواب ظاهر مما قدمناه فلا نعيده الثالثة اكثر اناسنا

المسألة الثالثة

على انه لا اجمال في التحريم المضاف الى الاعيان نحو قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم و

خالف فيه البعض والحق الاول لنا ان من استقرأ كلام العرب علم انهم ارادوا في مثله حيث

يطلقونه انما هو تحريم الفعل المقصود من ذلك كالاكل في الماكول والشرب في المشروب واللبس في

الملبوس والوطي في الموطوء فاذا قيل حرم عليكم لحم الخنزير والخمر والحرير والامهات

فهم ذلك سابقا الى الفهم عرفا فهو متضح الدلالة فلا اجمال احتج المخالف بان تحريم العين غير

معقول فلا بد من اضمار فعل يصح متعلقا له والافعال كثيرة ولا يمكن اضمار الجميع لان

ما يقدر للضرورة يتقدر بقدرها فيتعين اضمار البعض ولا دليل على خصوص شيء منها

فدلالته على البعض المراد غير واضحة وهو معنى الاجمال والجواب المنع من عدم وضوح الدلالة

على ذلك البعض لما عرفت من دلالة العرف على ارادة المقصود من مثله اصل المبين

نقيض المجمل هو متضح الدلالة سواء كان بنفسه نحو والله بكل شيء عليم او بواسطة الغير

ويسمى ذلك الغير مبينا وينقسم كالمجمل الى ما يكون قولا مفردا او مركبا والى ما يكون فعلا

على الاصح والبعض الناس خلاف في الفعل ضعيف لا يعبأ به فالقول من الله سبحانه ومن

الرسول وهو كثير كقوله تعالى صفراء فاقع لونها الى اخر الايات فانه بيان لقوله تعالى

ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة في اظهر الوجهين وكقوله فيما سقت السماء العشر فانه بيان

لمقدار الزكوة المامور بايتائها والفعل من الرسول كصلوته فانه بيان لقوله تعالى واقيموا

الصلوة وكحجه فانه بيان لقوله تعالى ولله على الناس حج البيت ويعلم كون الفعل بيانا

تارة بالضرورة من قصده واخرى بنصه كقوله صلوا كما رأيتموني اصلي وخذوا عني

مناسككم وتارة بالدليل العقلي كما اذا ذكر مجملا وقت الحاجة الى العمل ثم فعل فعلا يصلح بيانا

له ولم يصدر عنه غيره فانه يعلم ان ذلك الفعل هو البيان والا لزم تاخيره عن وقت الحاجة

اذا عرفت هذا فاعلم انه لا خلاف بين اهل العدل في عدم جواز تاخير البيان عن وقت

الحاجة واما تاخيره عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة فاجازه قوم مطلقا ومنعه آخرون مطلقا

وفصّل المرتضى رضى الله عنه فقال الذى نذهب اليه ان المجمل من الخطاب يجوز تاخير بيانه

الى وقت الحاجة والعموم لو كان باقيا على اصل اللغة فى ان الظاهر يحتمل الحاله ايضا تاخير بيانه

لانه فى حكم المجمل واذا انتقل بعرف الشرع الى وجوب الاستغراق بظاهره فلا يجوز تاخير بيانه

وحكى العلامه فى النهاية عن بعض العامة بعد نقله الاقوال التى ذكرناها وغيرها قولا آخر

هو جواز تاخير بيان ما ليس له ظاهر كالمجمل واما ما له ظاهر وقد استعمل فى غيره كالعام و

المطلق والمنسوخ فيجوز تاخير بيانه التفصيلى لا الاجمالى بان يقول وقت الخطاب هذا العام

مخصوص وهذا المطلق مقيد وهذا الحكم سينسخ وقال انه الحق وكانه يدفع بينه وبين

قول

قول السيد بعد امعان النظر فى الادلة جهة القبح فان السيد لم يتعرض له فى اصل المبحث

وانما ذكر فى اثناء الاحتجاج ان الاجماع من الكل واقع على انه يحسن منه تاخير بيان مدة الفعل

المامور به والوقت الذى ينسخ فيه عن وقت الخطاب وان كان مرادا بالخطاب والعجب بعد هذا من

العلامه ره عن قول السيد وموافقته له انه قائل على وجوب اقتران بيان المنسوخ به

مع ما فيه من البعد والمخالفة لما هو المعروف بينهم من اشتراط تاخير الناسخ حتى انه فى ما

النسخ عده شرطا من غير توقف ولا استشكال وجعله كغيره وجها للفرق بين التخصيص والنسخ

واما ما يوهمه ظاهر عبارة السيد من تخصيصه المنع من جواز التاخير بالعام وعدم تعرضه

للمراد من البيان اهو التفصيلى او غيره بحيث يعد ان وجهين فى المخالفة لذلك القول

اذ عمّ فيه المنع للكل ما له ظاهر اريد منه خلافه واكتفى بالبيان الاجمالى فيدفع بان كلام

السيد فى الاحتجاج يعرب عن الموافقة فى كلا الوجهين وستراه وكان العلامة لم يعط الحجة

حق النظر والا لتبين له الحال هذا والذى يقوى فى نفسى هو القول الاول لنا اما الاستقرا

ما تمام الا لحين سوى ما يخيله الخصم من قبح الخطاب معه على ما ستسمعه وستبين ضعفه و

لا يمتنع عند العقل فرض مصلحة فيه يحسن لاجلها العزم المكلف ويوطن نفسه على الفعل الى

وقت الحاجة فان العزم ومايحمه طاعة مترتب الثواب عليها وفيه مع ذلك تسهيل الفعل

حجة المانعين على عدم جواز تاخير بيان المجمل انه لو جاز لجاز خطاب العربى بالزنجيّة من غير

ان يبين له فى الحال والجامع كون السامع لا يعرف المراد منهما والجواب منع الملازمة وابدا

الفرق بان العربى لا يفهم من الزنجية شيئا بخلاف المخاطب باللفظ المجمل فانه يعلم ان المراد

احد مدلولاته فيطيع ويعصى بالعزم على الفعل والترك اذا بين له ولما احتجوا على منع تاخير بيان

غير المجمل ايضا فنعلم من حجة المفصل وكذا الجواب لحجة المرتضى على جواز تاخير بيان المجمل

نحو ما ذكرناه وهو انه لا يمتنع ان يفرض فيه مصلحة دينية يحسن لاجلها فال وليس المراد ان

يقولوا هنا وجه قبح وهو الخطاب بما لا يفهم المخاطب معناه فان هذه الدعوى ممنوعة

لا نا نعلم ضرورة انه يحسن من الملك ان يدعو بعض غلمانه فيقول له و انت الملك العلانى

وعولك على كتابك فاخرج اليه في غد او في وقت بعينه وانا اكتب لك تذكرة بتفصيل

ما تعمله وتاتيه وتشدده اسلمها اليك عند توديعك او انفذها اليك عند استقرارك

في عملك وايضا فتاخير العلم بتفصيل صفات الفعل ليس باكثر من تاخير اقدار المكلف على

الفعل والاحالات في انه يجب ان يكون في حال الخطاب قادرا على سائر وجوه التمكن فكذلك

العلم بصفة الفعل هذا ملخص كلامه في الاحتجاج للشق الاول من مذهبه وهو حسن ولا يحتج

لاناع فيه واحتج على الثاني عن منع تاخير بيان العام المخصوص بوجوه ثلثة الاول ان العام

لفظ موضوع لحقيقة ولا يجوز ان يخاطب الحكيم بلفظ له حقيقة وهو لا يريدها من غير ان يدل

في حال خطابه انه متجوز باللفظ ولا اشكال في قبح ذلك والعلة في قبحه انه خطاب اريد به

غير ما وضع له من غير دلالة قال والذي يدل على ذلك انه لا يحسن ان يقول الحكيم لغيره

افعل كذا وهو يريد التهديد والوعيد او اقتل زيدا وهو يريد اضربه الضرب الشديد الذي

جرت العادة ان يسمى قتلا مجازا ولا ان يقول رايت حمارا وهو يريد رجلا بليدا من غير

دلالة تدل على ذلك وبهذا المعنى بانت الحقيقة من غيرها لان الحقيقة تستعمل بلا دليل

والمجاز لا بد له من دليل وليس لاحد ان يقول المجمل جار مجرى ذلك لان المخاطب بالمجمل لا يريد به

الا ما هو حقيقة فيه ولم يعدل به عما وضع له الا ترى ان قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة لم يرد

به قدرا مخصوصا لم يرد به الا ما اللفظ حقيقة فيه موضوع له وكذا اذا قال له عندي شيء فانما

استعمل اللفظ الموضوع في اللغة للاجمال فيما وضعوه له وليس كذلك مستعمل لفظ العموم وهو

يريد الخصوص لانه اراد باللفظ ما لم يوضع له ولم يدل عليه دليل الثاني انه يجوز ان

يقتضي ان يكون المخاطب قد دل على الشيء بخلاف ما هو به لان لفظ العموم مع تجرده يقتضي الاستغراق

فاذا خاطب به مطلقا لا يخلو من ان يكون دل به على الخصوص ودل على نفسه كونه دالا او لم

لفظ العموم فان قيل انما يستقر كونه دالا عند الحاجة الى الفعل فلنا حضور زمان الحاجة

مؤثر في دلالة اللفظ فان دل اللفظ على العموم فيه فانما يدل لشيء يرجع اليه وذلك قائم قبل

وقت الحاجة على ان وقت الحاجة انما يعتبر في القول الذي يتضمن تكليفا فاما ما لا يتعلق بالتكليف

من الاخبار وضروب الكلام يجب ان يجوز تاخير بيان المخاطب به عن وقت الخطاب الى غير مستقبل

الاوقات وهذا يؤدي الى سقوط الاستفادة من الكلام الثالث ان الخطاب يقع للافادة

ومن سمع لفظ العموم مع تجويزه ان يكون مخصوصا وبين له في المستقبل لا يستفيد في هذه

الحالة به شيئا ويكون وجوده كعدمه فان قيل يعتقد عمومه بشرط ان لا يخص قلنا اما الفرق

بين قوله وبين قول من يقول يجب ان يعتقد خصوصه الى ان يدل في المستقبل على ذلك لان

اعتقاده للعموم مشروط وكذلك اعتقاده للخصوص وليس بعد هذا الا ان يقال يعتقد انه على

احد الامرين اما العموم او الخصوص وينتظر وقت الحاجة فاما ان يترك على حاله فيعتقد

العموم او يدل على الخصوص فيعمل عليه وهذا هو نص قول اصحاب الوقف في العموم وقد صار

من يذهب الى ان لفظ العموم مستغرق في ظاهره على اقبح الوجوه فهذا جملة ما احتج به على هذه

الدعوى ما القاضي في تقريبه نقلنا بعين الفاظه غالبا حفظا لما رامه من زيادة التقريب

والجواب اما عن الاول فبالنقض بالنسخ ولا و نقرره ان من شرط المنسوخ كما عرفت انه لا يكون

موقتا بغاية تقتضي ارتفاعه حتى انه عند من الموقت ما نعلم فيه الغاية على سبيل الجملة

ويحتاج في تفصيلها الى دليل سمعي نحو قوله دوموا على هذا الفعل الى ان انسخه عنكم

وح فلا بد من كون لفظ المنسوخ ظاهرا في الدوام والاستمرار ومعه فمن نسخه يعلم ان

المراد خلاف ذلك الظ فقد استعمل اللفظ الذي له حقيقة في غير تلك الحقيقة من غير

دلالة في حال الخطاب على المراد ومن هنا التجأ بعض اصحاب هذا القول الى طرد المنع في النسخ ايضا

كما حكيناه عن العلامة فاوجب اقتران بيانه الاجمالي بالمنسوخ فرارا من هذا المحذور لكن

السيد ادعى الاجماع على خلاف هذه المقالة كما مرت اليه اشارة وجعله وجها للرد على

من منع من تاخير بيان المجمل فقال لانا اجمعنا على انه يحسن منه تاخير بيان مدة الفعل المامور

به والوقت الذي ينسخ فيه عن وقت الخطاب وان كان مرادا بالخطاب الامر اذا قال صلوا وارادوا

بذلك غاية معينة فالانتهاء اليها من غير تجاوز لها مراد في حال الخطاب وهو من فوائده ومراد

المخاطب وهذا هو نص مذهب القائلين بجواز تاخير بيان المجمل ولم يجر ذلك عند احد مجرى

خطاب العربي بالزنجية فان قالوا العقل يجب ان يبين في حال الخطاب كل مراد بالخطاب قلنا انتم

فقولوا في الخطاب بالمجمل مثل ذلك فان قالوا لا حاجة الى بيان مدة النسخ وغاية العبادة

ذلك لان ما لا يجب فعله وانما يحتاج في هذه الحال الى بيان صفة ما يجب فعله قلنا هذا

هدم لكل ما تعتمدون عليه في تقبيحكم تاخير البيان لانكم توجهون البيان الى انه يرجع الى

الخطاب لا امر يرجع الى ازاحة علة المكلف في الفعل فان زعمتم انما تمنعون من ناحية الكلام

يرجع الى العلة التمكن من الفعل فانتم تجيزون ان يكون المكلف في حال الخطاب غير قادر ولا

متمكن بالالات وذلك ابلغ في رفع التمكن من فقد العلم بصفة الفعل وان كان انما عكستم

لامر يرجع الى وجوه حسن الخطاب في ان المخاطب لا بد ان يكون له طريق الى العلم بجميع فوائده

فهذا ينتقض بمدة الفعل وغايته لانها من جملة المراد وقد اجزتم تاخير بيانها وان لم تنظر

ولهم يجوز تاخير بيان المجمل لانه يذهب الحاجة تستفيد بالخطاب المجمل بعض فوائده دون بعض

هدم

وقد اجزم مثله فالرجوع الى ازالته لعله نقض منكم لهذا الاشكال كله هذه عبارته برمتها

نقلناها بطولها لتضمنها لتحقيق المقام له وعليه نحن نعلق عليه كلامه ههنا وننقض سنده الا انه

بعين ما نقض به دليل خصمه غير محتاجين الى تنبيه التفريق بين مواضع لامتياز على انها

لا يكاد يخفى على المتأمل طريق تغيرها وسوقها بحيث ينتظم مع محل النزاع واما ثانيا فان

تحقيقه انه لا ريب في افتقار استعمال اللفظ في غير المعنى الموضوع له الى القرينة وان ذلك

هو المائز بين الحقيقة والمجاز وفي منع تأخير القرينة عن وقت الحاجة فاما تأخيرها عن

التكلم الى وقت الحاجة فلم يستدل على المنع منه مطلقا من جهة الوضع بدليل وما يتخيل من استلزامه الاغراء

بالجهل

بالجهل فكونه قبيحا عقلا مدفوع بان الاغراء انما يحصل حيث ينتفي احتمال التجوز وانتفاؤه

في اول وقت الحاجة موقوف على ثبوت منع التأخير مطلقا وقد فرضناه عدمه

وقولهم الاصل في الكلام الحقيقة معناه ان اللفظ مع فوات قرينة التجوز

وتجرده عنها يحمل على الحقيقة لا مطلقا على هذا انه لا نزاع في جواز تأخير القرينة عن

وقت التلفظ بالمجاز بحيث لا يخرج الكلام عن كونه واحدا عرفا ومنه تعقب الجمل المتعددة المتعاطفة

بالاستثناء ونحوه اذا اقام المتكلم القرينة على ارادة التوالي الكل كان حقيقة ولو كان مجرد

التلفظ باللفظ مقتضيا حمله على الحقيقة لمجرد ذلك لما سلم امر الحد ورد الذي يلحق في موضع النزاع

اعني الاغراء بالجهل انا ما علمنا انهم حكموا بجواز اسماع العام المخصوص بادلة العقل وانه يلزم

ان العقل يدل على تخصيصه ولم ينقلوا في ذلك خلافا عن احد وجوز اكثر المحققين كالسيد المرتضى

والعلامة وغيرهم من محققي العامة اسماع العام المخصوص بالدليل السمعي من دون اسماع المخصص

ان ما ذكر من التوجيه للمنع هنا لو تم لاقتضى المنع هنا ايضا لان السامع للعام مجردا عن القرينة

يحمله على الحقيقة كما ظن وليس مرادة فيكون اغراء بالجهل فان اجابوا بانه لا يجوز الحمل على

الحقيقة الا بعد الفحص عن المخصص الذي هو قرينة التجوز وبعد فرض وجودها الاندان يعثر عليها

فيحكم بمقتضاها قلنا في موضع النزاع انه لا يجوز الحمل على شيء حتى يحضر وقت الحاجة وعند ذلك

توجد

وجد القرينة فيطلع المكلف عليها ويعمل بما تقتضيه والعجب من السيد انه تكلم على كلام

من تأخير بيان المجمل بمثل هذا ولم يتنبه لورود نظيره عليه حيث قال وهو في مقام الرد

ان قيل فلم جوزتم ان يخاطب بالمجمل ويكون بيانه في الاصول ويكلف المخاطب بالرجوع الى الاصول

ليعرف المراد فما الذي يجب ان يعتقده هذا المخاطب الى ان يرجع الى الاصول المراد فان قالوا يتوقف

عن اعتقاد التفصيل ويعتقد في الجملة انه يمتثل ما يبين له قلنا ايّ فرق بين هذا القول وبين قول من جوز

تأخير البيان فاذا قالوا الفرق بينهما انه اذا احال في الاصول ببيان فهو متمكن من الرجوع اليها ومعرفة

المراد وليس كذلك اذا اخر البيان فانه لا يكون متمكنا قلنا اذا كان البيان في الاصول فلا بد من زمان يرجع

فيه اليها ليعلم المراد وهو في هذا الزمان فصيرا او طويلا لا يكلف بالفعل وما مور باعتقاده

والعزم على اداته على طريق الجملة من غير تمكن من معرفة المراد وانما يصح ان يعرف المراد بعد هذا الزمان

فصار ادا الامر الى انه خاطبنا لا نتمكن في الحال من معرفة المراد به وهذا قول من جوز تاخير البيان

ولا فرق في هذا الحكم بين طول الزمان وقصره فان قالوا هذا الزمان الذي اشرتم اليه لا يمكن فيه معرفة

المراد يجري مجرى زمان مهلة النظر الذي لا يمكن وقوع المعرفة فيه قلنا ليس الامر كذلك لان زمان

مهلة النظر لا بد منه ولا يمكن ان يقع المعرفة الكسبية في اقصر منه وليس كذا اذا كان البيان

في الرجوع الى الاصول لان الله تعالى قادر على ان يقرن البيان الى الخطاب فلا يحتاج الى زمان الرجوع

ي

الى تامل الاصول هذا كلامه ولعمري كيف غفل عن ورود مثل ذلك عليه فقال الكلام اذا حضر

اسماع العام المخصوص دون اسماع مخصصه لكنه يكون موجودا في الاصول والمخاطب به مكلف

بالرجوع اليها فالذي يجب ان يعتقده المكلف عن العام قبل ان يعثر على المخصص في الاصول فان قلت

يتوقف عن اعتقاد احد الامرين بعينه ويعتقد انه يحتمل العموم ان لم يظهر له المخصص قلنا ما الفرق

بين هذا وبين ما قلناه من جواز تاخير البيان فان قلت الفرق بينهما وجود القرينة وتمكنه من الرجوع

اليها هناك وانتفاء الامرين في موضع النزاع قلنا القرينة وان كانت موجودة لكن العلم

موقوف على زمان يرجع فيه اليها ففي ذلك الزمان ما هو مخاطب بلفظ له حقيقة لم يردها المخاطب من غير

دلالة على انه متجوز وهو الذي نفيت لاستلزامه الغرض القبيح فان قلت هذا الزمان مستثنى من البين

وانما يستفيد الخلو عن الدلالة بما بعده قلنا فاقبل مثل ذلك في موضع النزاع وبقي الكلام على ما ادعاه

من دلالة العرف على قبح تاخير القرينة عن حال الخطاب مطلقا مستشهدا بما ذكره من الوجوه الثلاثة

فيقال عليه لا نسلم دلالة العرف على القبح في الكل بل هي في غير محل النزاع موجودة ومجرد الاشتراك

في مفهوم التجوز لا يقتضي التسوية في جميع الاحكام واما الوجوه التي استشهد بها فلا دلالة فيها الان

الحاجة في الوجه الاول منها الى الانزجار عن الفعل المهدد عليه مقارن للخطاب فلا بد من اقتران البيان

به واستفادة التهديد منه انما يحصل مع مقارنة قرينة اللفظ فالقبح الناشئ من تاخير القرينة

ح

ح انما هو باعتبار عدم تحصيل مقتضى التهديد بالمطلوب حصوله لا بمجرد كونه تاخيرا والوجه الثاني ان فرض

وقوع الحاجة فيه متاخرا منعنا قبح التاخير فيه وان فرضت مقارنة للخطاب سلمناه والتحقيق فيه والوجه

الثالث ليس من محل النزاع في شيء لانه من قبيل الاخبار وليس لها وقت حاجة منصوص

اليه فيجب اقتران القرينة بها بالخطاب وقضاء العرف بالقبح فيها ظاهر ايضا مع انه يجري بها

عن القرينة المبينة للمراد منها حال العقد ولعن موضعا يصير بها كذبا على ما هو المحقق في

تفسيره من عدم المطابقة للخارج وقبحه معلوم ومن هذا التحقيق يظهر الجواب عن الثاني

فاما الاحتجاج بان التاخير يكون قد دل على الشيء بخلاف ما هو به فقوله لان لفظ العموم مع تجرده

قلنا نعم ولكن لابد من بيان محل الفرد فان جعلتموه وقت الخطاب قلنا لانه المدعى وان كان ما بينه وبين

وقت الحاجة فلم ولا ينفعكم قولكم فاذا جاءت الحاجة فلا بد من ان يكون دليله على الخصوص او على الخصوص

قلنا هو ما يدل به على الخصوص مع القرينة التي نصبها على ذلك بحيث لا تستقل واحد

منها بالدلالة عليه ولا يلزم من عدم صلاحيته للدلالة لمجردها عدمها مع انضمام القرينة والا

لانتفى المجاز راسا اذ من المعلوم ان اللفظ لا دلالة له بمجرده على المعنى المجازي فلو لم يحضر زمان

الحاجة ليس مؤثرا في دلالة اللفظ قلنا اما المانع من تاثيره بمعنى انه ينقطع به احتمال

التجوز فيحمل اللفظ على حقيقته ان لم يكن قد وجدت القرينة والا فعلى المجاز واي بعد في هذا التاثير

وانتم

وانتم تقولون بمثله في زمن الخطاب لانكم تجوزون التجوز ما دام المتكلم مشتغلا بكلام واحد

فاذا انقطع لا يتجه للمتامل الحكم بارادة شيء من اللفظ وعند انتفائه يتبين الحال اما بنصب

القرينة فالمجاز واما بعدمها فالحقيقة فعلم ان الدلالة عندنا وعندكم انما تستقر بعد مضي

زمان واختلافنا بالطول والقصر لا يجوز انكار اصل التاثير وبهذا يتضح فساد قوله

فان قيل وقت الحاجة لظهور منع قيامه بعد ما علمت من جواز التجوز قبله وعدمه بعده

كما يقوله هو في وقت الخطاب فيجيء الاحتمال المنافي لقيام الدلالة من قبل وينتفي فيحصل الدلالة

من بعد ولم يعلى ان وقت الحاجة انما يعتبر في القول الذي يتضمن تكليفا اما فعلنا وحكاية الخبر

الا فانما يتضمن التكليف اعني الانشاء الامر الذي يعقل فيه وقت الحاجة واما ما عداه من

الاخبار فلا يعقل فيه ذلك فان بنا المجازفيها بما لا يعقل في انتفاء واما الجواب عن الثالث فواضح لا يحتاج

الى البيان لان فرض القايل في الخطاب المجمل يقتضي مثله في العام اذ غايته ان يصير محلا في

المعنيين وهو غير ضائر ولا فيه خروج عن القول بكونه موضوعا للعموم وما ذكره من الرجوع

الى القول بالوقف لا وجه له فان التوقف فيما قبل وقت الحاجة بمنزلة التوقف في الحال

الخطاب ومن المعلوم ان ذلك لا يعد توقفا والتفرقة فيما بعد الحاجة جلية لان الخصوص

عندنا محتاج الى القرينة فبعدمها يكون للعموم واهل الوقف يقولون بان المحتاج الى القرينة

هو

هو العموم فان الخصوص متيقن الارادة على كل حال المطلب الخامس في الاجماع

مبحث الاجماع وتعريفه كيفية حجيته

اصل الاجماع يطلق على معنيين احدهما العزم وبه فسر قوله تعالى فاجمعوا امركم اي

اعزموا وثانيهما الاتفاق وقد نقل في الاصطلاح الى اتفاق خاص وهو اتفاق من يعتبر قوله

من الامة في الفتاوى الشرعية على امر من الامور الدينية والحق امكان وقوعه والعلم به و

والناس خلاف في المواضع الثلثة فزعم قوم انه محال واحال آخرون العلم به مع تجويزه وقوعه وتعقب

ثالث حجيته معترفا بامكان الوقوع والعلم والكل باطل والذاهب اليه شاذ وحجته ركيكة واهية

فهي بالاعراض عنها اجدر والاضراب عن حكايتها والجواب عنها اليق وقد وقع الاخلاف بيننا وبين

من وافقنا على الحجية من أهل الخلاف في مدركها فإنهم لفقوا لذلك وجوها من العقل والنقل لا تجدي

طائلا ومن شاء أن يقف عليها فليطلبها من مظانها إذ ليس في التعرض لنقلها كثير فائدة ونحن

لما ثبت عندنا بالأدلة العقلية والنقلية كما حقق مستقصى في كتب أصحابنا الكلامية أن زمان

التكليف لا يخلو من إمام معصوم حافظ للشرع يجب الرجوع إلى قوله فيه فمتى اجتمعت الأمة على قول كان

داخلا في جملتها لأنه سيدها والخطأ مأمون على قوله فيكون ذلك الإجماع حجة فحجية الإجماع

في الحقيقة عندنا إنما هي باعتبار كشفه عن الحجة التي هي قول المعصوم وإلى هذا المعنى أشار المحقق

حيث قال بعد بيان وجه الحجية على طريقنا وعلى هذا فالإجماع كاشف عن قول الإمام لا أن

الإجماع حجة في نفسه من حيث هو إجماع انتهى ولا يخفى عليك أن فائدة الإجماع تنعدم

عندنا إذا علم الإمام بعينه نعم يتصور وجودها حيث لا يعلم بعينه ولكن يعلم كونه في جملة المجمعين

ولا بد في ذلك من وجود من لا يعلم أصله ونسبه في جملتهم إذ مع علم أصل الكل ونسبهم

يقطع بخروجه عنهم ومن هنا يتجه أن يقال إن المدار في الحجية على العلم بدخول المعصوم في

جملة القائلين من غير حاجة إلى اشتراط اتفاق جميع المجتهدين أو أكثرهم لا سيما معروفي الأصل

والنسب قال المحقق في المعتبر وأما الإجماع فعندنا هو حجة بانضمام المعصوم فلو خلا المائة من فقهائنا

عن قوله لما كان حجة ولو حصل في اثنين لكان قولهما حجة لا باعتبار اتفاقهما بل باعتبار

قوله ولا نعتبر اذ ايمن يحكم فيدعى الاجماع باتفاق الخمسة والعشرة من الاصحاب مع جهالة قول الباقين

الاجماع العلم القطعي بدخول الامام في الجملة هذا كلامه وهو في غاية الجودة والعجب من غفلة جمع من

الاصحاب عن هذا الاصل وتساهلهم في دعوى الاجماع عند احتجاجهم به للمسائل الفقهية كما

حكاه حتى جعلوه عبارة عن مجرد اتفاق الجماعة من الاصحاب فعدلوا به عن معناه الذي

جرى عليه الاصطلاح من غير قرينة جلية ولا دليل على الحجية معتد به وما اعتذر به

عنهم الشهيد في الذكرى من تسميتهم المشهور اجماعا او بعدم الظفر حين دعوى الاجماع بالمخالف او بتاويل

الخلاف على وجه يمكن مجامعته لدعوى الاجماع وان بعد او بارادتهم الاجماع على روايته بمعنى تدوينه

في كتبهم منسوبا الى الائمة عليهم السلام لا يخفى عليك ما فيه فان تسمية المشهور اجماعا لا يدفع المنافاة

التي ذكرناها وهي العدول عن المعنى المصطلح المتقرر في الاصول من غير اقامة قرينة على ذلك هذا مع

ما فيه من الضعف لانتفاء الدليل على حجية مثله كما سنذكره واما عدم الظفر بالمخالف عند دعوى

الاجماع فاوضح حالا في الفساد من ان يبين وقريب منه تاويل الخلاف فانا نراهم في مواضع لا يكاد

ينالها يد التاويل وبالجملة فالاعتراف بالخطاء في كثير من المواضع اخص من ارتكاب الاعتذار ولعل

الفائدة الاولى

هذا منها والله اعلم اذا عرفت هذا ففيها فوايد الاولى الحق امتناع الاطلاع عادة على حصول

الاجماع في زماننا هذا وما ضاهاه من غير جهة النقل اذ لا سبيل الى العلم بقول الامام كيف

موقوف على وجود المجتهد المجهول ليدخل في جملتهم ويكون قوله مستورا بين اقوالهم وهذا مما يقطع

بانتفائه فكل اجماع يدعى في كلام الاصحاب مما يقرب من عصر الشيخ الى زماننا هذا وليس مستندا الى نقل

متواترا وآحاد حيث يعتبر او مع القرائن المفيدة للعلم فلا بد من ان يراد به ما ذكره الشهيد من الشهرة

واما الزمان السابق على ما ذكرناه المقارب لعصر ظهور الائمة وامكان العلم باقوالهم فيمكن فيه حصول

الاجماع والعلم به بطريق التتبع والى مثل هذا نظر بعض علماء اهل الخلاف حيث قال الانصاف

انه لا طريق الى معرفة حصول الاجماع الا في زمن الصحابة بحيث كان المؤمنون قليلين يمكن معرفتهم باسرهم

على التفصيل واعترضه العلامة بانا نجزم بالمسائل المجمع عليها جزما قطعيا ونعلم اتفاق

الامة عليها علما وجدانيا حصل بالتسامع وتظافر الاخبار عليه وانت بعد الاحاطة بما قررناه

خبير بوجه اندفاع هذا الاعتراض عن ذلك القائل لان ظاهر كلامه ان الوقوف على الاجماع والعلم به

ابتداء من غير جهة النقل غير ممكن عادة لا مطلقا وكلام العلامة انما يدل على حصول العلم من طريق النقل

الفائدة الثانية

كما يصرح به قوله اخيرا علما وجدانيا حصل بالتسامع وتظافر الاخبار الثانية قال الشهيد ره

في الذكرى ذا افتى جماعة من الاصحاب ولم يعلم لهم مخالف فليس اجماعا قطعا وخصوصا مع علم العين للجزم

بعدم دخول الامام ع ومع عدم علم العين لا يعلم ان الباقي موافقون ولا يكفي عدم علم خلافهم فان

الاجماع هو الوفاق لا عدم علم الخلاف وهل هو حجة مع عدم متمسك ظاهر من حجة نقلية او عقلية

الظاهر ذلك لان بعد الشيخ منع من الاقتحام على الافتاء بغير علم ولا يلزم من عدم الظفر بالدليل عدم
الدليل وهذا الكلام عندي ضعيف لان العدالة تمنع من ما يمنع الافتاء بغير ما يظن بالاجتهاد بلا
ولعل الخطاء بما يرى على الظنون الثالثة حكى فيها ابن طاوس عن بعض الاصحاب ان الحال انتهى الى ما هو المجمع عليه و

الفائدة الثالثة

استغرب ان كان مراد قائله الحوف في الحجية لا في كونه اجماعا واحتج له بمثل ما قاله في الفتوى لنبي على ان لا يعلم
لما خالف فقوة الظن في جانب الشهرة سواء كان اشتهارا في الرواية بان يكثر تدوينها او الفتوى
ويضعف بنحو ما ذكرناه في الفتوى وبان الشهرة التي تحصل معها قوة الظن هي الحاصلة قبل زمن
الشيخ رحمه الله لا الواقعة بعده واكثر ما يوجد مشتهرا في كلام الاصحاب حدث بعد زمن الشيخ كما نبه عليه

والدي

والدي رحمه الله في كتاب الرعاية الذي الفه في دراية الحديث مبينا لوجهه وهو ان اكثر الفقهاء الذين نشأوا
بعد الشيخ كانوا يتبعونه في الفتوى تقليدا له لكثرة اعتقادهم فيه وحسن ظنهم به فلما جاء المتأخرون
وجدوا احكاما مشهورة قد عمل بها الشيخ ومتابعوه فحسبوها شهرة بين العلماء وما دروا ان مرجعها
الى الشيخ وان الشهرة انما حصلت بمتابعته قال الوالد قدس الله نفسه وممن اطلع
على هذا الذي بينته وتحققته من غير تقليد الشيخ الفاضل المحقق سديد الدين محمود الحمصي و
السيد رضي الدين بن طاوس وجماعة قال السيد رحمه الله في كتابه المسمى بالبهجة لثمرة المهجة اخبرني
جدي الصالح ورام بن ابي فراس قدس الله روحه ان الحمصي حدثه انه لم يبق للامامية مفت على التحقيق

بل كلهم حاك وقال السيد عقيب ذلك والان فقد ظهر ان الذي يفتى به ويجاب على سبيل ما حفظ
من كلام العلماء المتقدمين اصل اذا اختلف اهل العصر على قولين فهل يجوز لمن بعدهم احداث

هل يجوز خرق الاجماع المركب واحداث قول ثالث ام لا

قول ثالث خلاف بين اهل الخلاف ومثلوا له بامثلة منها ان البكر الموطوءة
يجدها عيبا فقيل الوطي يمنع الرد وقيل بل يردها مع ارش النقصان وهو تفاوت ما بين قيمتها بكرا
وثيبا فالقول بردها مجانا قول ثالث ومنها فسخ النكاح بالعيوب المخصوصة فقيل يفسخ بها كلها
وقيل لا يفسخ بشيء منها فالفرق وهو القول بانه يفسخ بالبعض دون البعض قول ثالث والحق فيه
التفصيل بانه ان كان الثالث يرفع شيئا متفقا عليه فهو ممنوع والا فلا فالاول كمسألة البكر لاتفاق

على انها لا ترد مجانا والثاني كمسألة فسخ النكاح ببعض العيوب لانه وافق في كل مسألة
مذهبا وهذا التفصيل جيد على اصولنا لانه في صورة المنع اذا رفع مجمعا عليه يكون قد خالف
الاجماع فلم يجز وفي صورة الجواز لم يخالف اجماعا ولا مانع سواه فجاز والمتجه على اصولنا المنع
فيه لان الامام في احدى الطائفتين قطعا فالحق مع واحدة منهما والاخرى على خلافه
واذا كانت الثانية بهذه الصفة فالثالثة كذلك بطريق اولى وهكذا القول فيما زاد
اصل اذا لم تفصل الامة بين مسألتين فان نصت على المنع من الفصل فلا اشكال وان
لم تنص فان كان بين المسألتين علاقة بحيث يلزم من العمل باحديهما العمل بالاخرى لم يجز الفصل

اذا لم يفصل الامة بين ... فهل يجوز الفصل

في زوج وابوين وامرأة وابوين فيقال للام ثلث اصل التركة فالف الموضعين وقال الباقي

قال في الموضعين الى ابن سيرين فانه فصل وان لم يكن بينهما علاقة فالقوم يجوز الفصل بينهما والا

باني على مذهبا عدم الجواز لان الامام مع احدى الطائفتين قطعا ولا نعلم ذلك وجوب ... جمع

اذا اختلفت الامامية على قولين

هذا كله واضح اصل اذا اختلف الامامية على قولين فان كانت احدى الطائفتين معلومة النسب

ولم يكن الامام احدهم كان الحق في الطائفة الاخرى وان لم يكن معلومة النسب فان كان مع احدى الطائفتين

دلالة قطعية توجب العلم وجب العمل على قولها لان الامام معها قطعا وان لم يكن مع احديهما دليل قاطع

فالذي حكاه المحقق عن الشيخ التخيير في العمل بايهما شاء وعزي الى بعض الاصحاب القول بالطرح

والناظر ليل من غيرها ثم نقل عن الشيخ تضعيف هذا القول بانه يلزم منه اطراح قول الامام

ويمثل هذا سطل ما ذكره ره لان الامامية اذا اختلفت على قولين فكل طائفة يوجب العمل بقولها

ويمنع من العمل بالقول الاخر فلو تخيرنا لاستبحنا ما حظره المعصوم ملكلام المحقق هنا جيد

والذي يسهل الخطب علينا بعلم وقوع مثله كما تقدمت الاشارة فائدة قال المحقق اذا اختلف

الامامية على قولين فهل يجوز اتفاقها بعد ذلك على احد القولين قال الشيخ ره ان قلنا بالتخيير لم يصح

اتفاقهم بعد الخلاف لان ذلك يدل على ان القول الاخر باطل وقد قلنا انهم مخيرون في العمل

ان يقول لم لا يجوز ان يكون التخيير مشروطا بعدم الاتفاق فيما بعد وعلى هذا الاحتمال يصح الاجماع

بيان نقل الاجماع بخبر الواحد

بعد الاختلاف كلام المحقق هنا كالسابق وغاية الحسن والوضوح اصل اختلف الناس

في ثبوت الاجماع بخبر الواحد بناء على كونه حجة فصار اليه قوم وانكره اخرون والاول اقرب

لنا ان دليل حجية خبر الواحد كما ستعرفه يتناوله بعمومه فيثبت به كما يثبت غيره احتجوا بان

الاجماع اصل من اصول الدين فلا يثبت بخبر الواحد وجوابه منع كليته الثانية فان السنة

اعني كلام الرسول اصل من اصول الدين ايضا وقد قبل فيه خبر الواحد لما بينا الاول

الفائدة الاولى

لا بد لحاكي الاجماع من ان يكون علمه باحد الطرق المفيدة للعلم واقلها الخبر المحفوف بالقرائن

فلو انتفى العلم ولكن كان وطوه باخبار من يقبل اخباره لكون حجة وجب ان يحدد لئلا يلزم التدليس

لان ظاهر الحكاية الاستناد الى العلم والفرض اسنادها الى الرواية فترك البيان تدليس

ولانه يصير بذلك مرسلا فيخرج عن الحجية بالنسبة الى غيره ممن ليس على بحال المخبر

وبالجملة فحكم الاجماع حيث يدخل

في حيز النقل حكم الخبر فيعتبر في قبوله ما يعتبر هناك ويثبت له عند التحقيق الاحكام

الثابتة له حتى حكم التعادل والترجيح على ما ياتي بيانه في موضعه وان يسبق الى كثير من الاوهام

خلاف ذلك فانه ناش عن قلة التامل ومع فقد يقع التعارض بين اجماعين منقولين او اجماع وخبر

الى النظر في وجوه الترجيح يبعد ان يكون هناك شيء منها والا حكم بالتعادل وربما يستبعد حصول

التعارض بين الاجماع المنقول والخبر من حيث احتياج الخبر الان الى تعدد الوسائط من جملة وجوه

الترجيح وسندفع بان هذا الوجه وان اقتضى ترجيح الاجماع على الخبر الا انه معارض في الغالب
بقلة الضبط في نقل الاجماع من المتصدي لنقله بالنسبة الى نقل الخبر والنظر في باب الترجيح الى
وجه من وجوهها مشروط بانتفاء ما يساويه او يزيد عليه في الجانب الاخر كما ستعرفه

الفائدة الثامنة

قد علمت ان بعض الاصحاب استعمل لفظ الاجماع في المشهور من غير قرينة في كلامه على تعيين ذلك هذا
شانه لا يعتد بما يدعيه من الاجماع الا ان يتبين ان المراد به المعنى المصطلح وما الظنه وانما
ان يذهب فاهل الى مساواة المشهور للاجماع في الحجية كما تقول لذلك فلا حجر عليه في الاعتداد به
وذلك

المطلب السادس في الاخبار

اصل ينقسم الخبر الى متواتر وآحاد فالمتواتر
هو خبر جماعة يفيد بنفسه العلم بصدقه ولا ريب في امكانه ووقوعه ولا عبرة بما يحكى من خلاف بعض
ذوي الملل الفاسدة في ذلك فانه بهت ومكابرة لانا نجد العلم الضروري بالبلاد النائية والامم الخالية
كما نجد العلم بالمحسوسات لا فرق بينهما فيما يعود الى الجزم وما ذلك الا بالاخبار قطعا وقد اوردوا
عليه شكوكا منها انه يجوز الكذب على كل واحد من المخبرين فيجوز على الجملة اذ لا ينافي كذب
واحد كذب الاخر قطعا ولان المجموع مركب من الآحاد بل هو نفسها فاذا فرض كذب كل واحد
فقد كذب المجموع ومع وجوده لا يحصل العلم ومنها انه يلزم تصديق اليهود والنصارى فيما نقلوه
عن موسى وعيسى عليهما السلام انه قال لا نبي بعدي وهو ينافي نبوة نبينا عليه السلام فيكون باطلا ومنها انه كاجتماع
الخلق الكثير على اكل طعام واحد وانه ممتنع عادة ومنها ان تحصيل العلم به يؤدي الى تناقض العلوم
اذا اخبر جمع كثير بالشيء وجمع كثير بنقيضه وذلك محال ومنها انه لو افاد العلم الضروري لما فرقنا
بين ما يحصل منه كما مثلنا به وبين العلم بالضروريات واللازم باطل لانا اذا عرضنا على انفسنا وجود اسكندر
مثلا وقولنا الواحد نصف الاثنين فرقنا بينهما ووجدنا الثاني اقوى بالضرورة ومنها ان الضروري
يستلزم الوفاق فيه وهو منتف لمخالفتنا وكل هذه الوجوه مردودة اما اجمالا فلانها تشكيك
في الضروري فهي كشبه السوفسطائية لا تستحق الجواب واما تفصيلا فالجواب عن الاول انه قد يخالف
الجملة حكم الآحاد فان الواحد جزء العشرة وهو بخلافها والعسكر يفتح للاشخاص وهو
ويفتح البلاد دون كل شخص بانفراده وعن الثاني ان نقل اليهود والنصارى لم يحصل بشرائط
التواتر فلذلك لم يحصل العلم وعن الثالث انه قد علم وقوعه والفرق بينه وبين الاجتماع على
الاكل وجود الداعي بخلاف اكل الطعام الواحد وبالجملة فوجود العادة ههنا وعدمها هنالك
وعن الرابع ان تواتر النقيض محال عادة وعن الخامس ان الفرق الذي نجده بين العلمين انما هو
باعتبار كون كل واحد منهما نوعا من الضروري وقد يختلف النوعان بالسرعة وعدمها لكثرة الاستئناس
العقل باحدهما دون الاخر وعن السادس ان الضروري لا يستلزم الوفاق لجواز المباهتة والعناد
من شرذمة قليلة اذا عرفت هذا فاعلم ان حصول العلم بالتواتر يتوقف على اجتماع شرائط

شرائط حصول العلم بالتواتر

بعضها في المخبرين وبعضها في السامعين فالاول ثلثة الاول ان يبلغوا في الكثرة حدا يمتنع

معه في العادة تواطؤهم على الكذب الثاني ان يستند علمهم الى الحس فلا يثمر في مثل حدوث العالم

لا يفيد قطعا الثالث استواء الطرفين والواسطة اعني بلوغ جميع طبقات المخبرين في الاول و

الاخر والوسط بالغا ما بلغ عدد التواتر والثاني امران الاول ان لا يكونوا عالمين بما اخبروا

عنه اضطرارا لاستحالة تحصيل الحاصل الثاني ان لا يكون السامع قد سبق بشبهة او تقليد

الى اعتقاد نفي موجب الخبر وهذا الشرط ذكره السيد المرتضى رض وهو جيد وحكاه عنه جماعة

من الجمهور ساكتين عليه قال السيد المرتضى رض اذا كان هذا العلم الحاصل من التواتر مستندا

ولدي ...

ولهذا يوجه جعل سبب في شروطه الزيادة والنقصان بحسب ما يعلم الله من المصلحة واحتجنا

الى هذا الشرط لئلا يقال لنا اي فرق بين خبر البلدان والاخبار الواردة بمعجزات النبي

سوى القران كحنين الجذع وانشقاق القمر وتسبيح الحصى وما اشبه ذلك واي فرق ايضا بين خبر البلدان

وخبر النص الجلي على امير المؤمنين الذي يتفرد الامامية بنقله ولا اجزتم ان يكون العلم بذلك

كله ضروريا كما اجزتموه في اخبار البلدان وقد اشترط بعض الناس ههنا شروطا اخرها هي

الشافيهي بالاعراض عنها احرى **فايدة** قد يكثر الاخبار في الوقائع ويختلف لكن

تشمل كل واحد منها على معنى مشترك بينها بجهة التضمن او الالتزام فيحصل العلم بذلك القدر المشترك

المتواتر من جهة المعنى وذلك كوقايع امير المؤمنين في حروبه من قتله في غزاة بدر كذا وفعله في احد

كذا الى غير ذلك فانه يدل بالالتزام على شجاعته وقد تواتر ذلك منه وان كان كل واحد من تلك الوقائع لم يبلغ شيء

لذلك الخبر درجة القطع **اصل** خبر الواحد هو ما لم يبلغ حد التواتر سواء كثرت رواته

ام قلوا وليس شانه افادة العلم بنفسه نعم قد يفيده بانضمام القراين اليه وزعم قوم انه لا يفيد

العلم وان انضم اليه القراين والاصح الاول لنا انه لو اخبر ملك بموت ولده مشرف على الموت

وانضم اليه القراين من صراخ وجنازة وخروج المخدرات على حال منكرة غير معتادة من دون موت

مثله وكذا الملك واكابر مملكته فانا نقطع بصحة ذلك الخبر ونعلم به موت الولد ونجد ذلك

من انفسنا وجدانا ضروريا لا يتطرق اليه الشك وهكذا حالنا في كل ما يوجد من الاخبار التي

تحف بمثل هذه القراين بل بما دونها فانا نجزم بصحة مضمونها بحيث لا يختلجنا في ذلك ريب ولا يعترينا

فيه شك احتج المخالف بوجوه احدها انه لو حصل العلم به لكان عاديا اذ لا علية ولا ترتب

عادة تخلق شيء عقيب اخر ولو كان عاديا لاطرد واستقام الاذعان الثاني انه لو افاد العلم لادى

الى تناقض المعلومين اذا حصل الاخبار على ذلك الوجه بالامرين المتناقضين لان ذلك جائز والازم

مثلا لان المعلومين واقعان في الواقع والا لكان العلم جهلا فيلزم اجتماع النقيضين الثالث انه لو حصل

العلم به لوجب تخطئة من يخالفه بالاجتهاد وهو خلاف الاجماع والجواب عن الاول بالمنع

من انتفاء اللازم والتزام الاطراد في مثله فانه لا يخرج عن العلم واما عن الثاني فبانه اذا حصل في

امتنع ان يحصل مثله في بعضها عادة واما عن الثالث فالتزام التخطئة ولو وقع

بالاجتهاد الا انه لم يقع في الشرعيات والاجماع المدعى على خلاف ذلك الظاهر الفساد **اصل**

في جواز التعبد بخبر الواحد العاري عقلا وبيان وقوعه

وما روي من خبر الواحد عن القرائن المفيدة للعلم يجوز التعبد به عقلا ولا نعرف في ذلك مخالفا الا ما

يحكى ما حكاه المحقق عن ابن قبة وبعض الجماعة من اهل الخلاف وكيف كان فهو بالاعراض

عنه حقيق وهل هو واقع او لا خلاف بين الاصحاب فذهب جمع من المتقدمين كالسيد المرتضى

وابي المكارم ابن زهرة وابن البراج وابن ادريس الى الثاني وصار جمهور المتأخرين الى الاول وهو

الاول من الادلة على وقوع التعبد بخبر الواحد

الاقرب لوجوه من الادلة الاول قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا

قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون دلت هذه الآية على وجوب الحذر على القوم عند انذار الطوائف

وهو يتحقق بانذار كل واحد من الطوائف واحدا من القوم حيث اسند الانذار الى الجميع المعلق على الجمع

وعلقه باسم الجمع على القوم ففي كلها اريد المجموع ومن البين تحقق هذا المعنى التوزيع بحيث كل

بعض من القوم بعض من الطوائف قل او كثر ولو كان بلوغ التواتر شرطا لقيل ولينذروا كل واحد

من قومهم او لينذر البعض الذي يحصل به التواتر كل واحد من القوم وما يؤدي هذا المعنى وجوب

الحذر عليهم بالانذار الواقع على الوجه الذي ذكرناه دليل على وجوب العمل بخبر الواحد فان قيل من اعلم

وجوب الحذر وليس كذلك لانه مما يدل عليه فان امتناع حمل كلمة لعل على معناها الحقيقي باعتبار استحالة

على الله يوجب المصير الى المجاز بان يراد به ما هو مطلق الطلب الايجابي قلت قد بينا في ما سبق انه لا معنى لجواز

الحذر وندبه لانه ان حصل المقتضي له وجب والا لم يحسن فطلبه دليل على حسنه ولا حسن عند عدم

المقتضي وحيث يوجد يجب فالطلب له لا يقع الا على وجه الايجاب على انا ادعينا كون مطلق الطلب

او المجازات لا الايجاب في موضع النظر فان قيل وجوب الحذر عند الانذار لا يصلح بمجرده دليلا

على المدعى لكونه اخص منه فان الانذار هو التخويف والخبر اعم منه قلت الانذار هو الابلاغ

ذكره الجوهري قال ولا يكون الا في التخويف وبمثل ذلك في الجمهرة والقاموس والعرف ايضا ولا ريب

ان عمدة الاحكام الشرعية الوجوب والتحريم وما يرجع بنوع من الاعتبار اليهما وهما لا ينفكان عن الحذر

فان الواجب يستحق العقاب تاركه والحرام يستوجبه فاعله واذا انتهضت الآية بالدلالة على قبول

خبر الواحد فيهما فالحكم فيما سواهما سهل اذ القول بالفصل معلوم الانتفاء مع امكان ادعاء الدلالة

على القبول فيه ايضا بحمل الحذر فان قيل ذكر التفقه في الآية يدل على ان المراد بالانذار الفتوى

وقبول الواحد فيها موضع وفاق قلت هذا موقوف على ثبوت عرفية المعنى المعروف بين الفقهاء في

التفقه في زمن الرسول على الوجه المعتبر ليحمل الخطاب عليه وانى لكم باثباته ومعناه اللغوي مطلق التفهم

الدليل الثاني

ويحمل عليه لاصالة عدم النقل حتى يعلم النقل عنه ولم يثبت حصوله في ذلك العصر الثاني قوله تعالى ان جاءكم

فاسق بنبأ فتبينوا وجه الدلالة انه سبحانه علق وجوب التبين على مجيء الفاسق فينتفي عند انتفائه عملا

الشرط واذا لم يجب التبين عند مجيء غير الفاسق فاما ان يجب القبول وهو المطلوب او الرد وهو المطلوب

بنفسه اكون اسوء حالا من الفاسق وفائدة بين وايضا وجب التبين مع اخبار العدل كما وجب مع اخبار الفاسق

لم يكن للتعليل بالفسق معنى لان المقتضي للتبين كونه خبر واحد وهو ذاتي له والتعليل بالذاتي

اولى من التعليل بالعرضي وما يقال من ان دلالة المفهوم ضعيفة مدفوع بان الاحتجاج مبني على المفهوم

حجيته فيكون من جملة الظواهر التي يجب التمسك بها الثالث اطباق قدماء الاصحاب الذين عاصروا

الائمة واخذوا عنهم او قاربوا اعصارهم على رواية اخبار الاحاد وتدوينها والاعتناء بحال الرواة

والنفس

والتفحص عن المقبول والمردود والبحث عن الثقة والضعيف واشتهار ذلك بينهم في كل عصر من تلك

الاعصار وفي زمن امام بعد امام ولم ينقل عن احد منهم انكار لذلك ومصير الى خلافه ولا ركن

عن الائمة عليهم السلام حديث يضاده مع كثرة الروايات عنهم في فنون الاحكام واستمر هذا

الى زمن المرتضى ولم ينشأ هذا الخلاف بين الاصحاب فلا ينقل القول بالرد من احد قبله قال العلامة في النهاية

اما الامامية فالاخباريون منهم لم يعولوا في اصول الدين وفروعه الا على اخبار الاحاد

المروية عن الائمة والاصوليون منهم كابي جعفر الطوسي وغيره وافقوا على قبول خبر الواحد ولم ينكره

سوى المرتضى واتباعه لشبهة حصلت لهم وقد حكى المحقق عن الشيخ سلوك هذا الطريق في الاحتجاج

للعمل باخبارنا المروية عن الائمة عليهم السلام مقتصرا عليه فادعى الاجماع على ذلك وذكر ان قديم

الاصحاب وحديثهم اذا طولبوا بصحة ما افتى به المفتي منهم عولوا على المنقول في اصولهم المعتمدة

وكتبهم المدونة وسلم لهم خصمهم منهم الدعوى في ذلك وهذه سجيتهم من زمن النبي الى زمن الائمة عليهم السلام

فلولا ان العمل بهذه الاخبار جائز لانكروه وتبرأوا من العامل به وهو وافقونا من اهل الخلاف

احتجوا بمثل هذه الطريقة ايضا فقالوا ان الصحابة والتابعين اجمعوا على ذلك بدليل ما نقل عنهم

من الاستدلال بخبر الواحد وعملهم به في الوقائع المختلفة التي لا تكاد تحصى وقد تكرر ذلك مرة بعد اخرى

وشاع وذاع بينهم ولم ينكر عليهم احد والا لنقل وذلك يوجب العلم العادي باتفاقهم كالقول الصريح

الرابع

الدليل الرابع

الرابع ان باب العلم القطعي بالاحكام الشرعية التي لم يعلم بالضرورة من مذهب اهل البيت

في نحو زماننا منسد قطعا اذ الموجود من ادلتها لا يفيد غير الظن لفقد السنة المتواترة و

انقطاع طريق الاطلاع على الاجماع من غير جهة النقل بخبر الواحد ووضوح كون اصالة البراءة

لا يفيد غير الظن وكون الكتاب ظني الدلالة واذا تحقق انسداد باب العلم في حكم شرعي

كان التكليف فيه بالظن قطعا والعقل قاض بان الظن اذا كان له جهات متعددة تتفاوت

بالقوة والضعف فالعدول عن القوي منها الى الضعيف قبيح ولا ريب ان كثيرا من اخبار الاحاد

يحصل بها من الظن ما لا يحصل بشيء من سائر الادلة فيجب تقديم العمل بها لا يقال الحكم

هذا الوجه فيما اذا حصل للحاكم من شهادة العدل الواحد او دعواه ظن اقوى من الحاصل بشهادة

العدلين ان يحكم بالواحد او بالدعوى وهو خلاف الاجماع لانا نقول ليس الحكم في الشهادة

منوطا بالظن بل بشهادة العدلين فحيث يحكم بشهادتهما و مثلها الفتوى والاقرار فهي كالاسباب

التي المرتضى رض في معنى الاسباب والشروط الشرعية كزوال الشمس وطلوع الفجر بالنسبة الى

الاحكام المتعلقة بهما بخلاف محل النزاع فان المفروض فيه كون التكليف منوطا بالظن لكن يقال

الحكم المستفاد من ظاهر الكتاب معلوم لا مظنون وذلك بواسطة مقدمة خارجية وهي

قبح خطاب الحكيم بما له ظاهر وهو يريد خلافه من غير دلالة تصرف عن ذلك الظاهر سلمنا

لكن

لكن ذلك الظن مخصوص فهو من قبيل الشهادة لا يعدل عنه الى غيره الا بدليل الا انا نقول احكام

الكتاب كلها من قبيل خطاب المشافهة وقد مر انه مخصوص بالموجودين في زمن الخطاب وان ثبوت

حكمه في حق من تاخر انما هو بالاجماع وقضاء الضرورة باشتراك التكليف بين الكل وحينئذ

فمن الجائز ان يكون اقترن ببعض تلك الظواهر ما يدلهم على ارادة خلاف ظاهرها وقد وقع ذلك

في مواضع علمناها بالاجماع ونحوه فيحتمل الاعتماد في تعريفنا بسائرها على الامارات

المفيدة للظن القوي وخبر الواحد من جملتها ومع قيام هذا الاحتمال ينتفي القطع بالحكم

ويستوي حينئذ الظن المستفاد من ظاهر الكتاب والحاصل من غيره بالنظر الى اناطة التكليف به

لابتناء الفرق بينهما على كون الخطاب متوجها الينا وقد تبين خلافه ولظهور اختصاص الاجماع

والضرورة الدالين على المشاركة في التكاليف المستفادة من ظاهر الكتاب بغير صورة وجود الخبر

الجامع للشرائط الاتية المفيد للظن الراجح بان التكليف بخلاف الظاهر ومثله يقال في اصالة البراءة

لمن التفت اليها ونحو ما ذكر اخيرا في ظاهر الكتاب يجيء في القول الاخر عموم قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم

فانه نهى عن اتباع الظن وقوله ان يتبعون الا الظن وان الظن لا يغني من الحق شيئا ونحو ذلك

من الايات الدالة على ذم اتباع الظن والنهي والذم دليل الحرمة وهي تنافي الوجوب لا شك ان

خبر الواحد لا يفيد الا الظن وما ذكره السيد المرتضى رض في جواب المسائل التبانيات من ان

اصحابنا

اصحابنا لا يعملون بخبر الواحد وان ادعاء خلاف ذلك عليهم دفع للضرورة قال لانا نعلم

علما ضروريا لا يدخل في مثله ريب ولا شك ان علماء الشيعة الامامية يذهبون الى ان

اخبار الاحاد لا يجوز العمل بها في الشريعة ولا التعويل عليها وانها ليست بحجة ولا دلالة

وقد ملأوا الطوامير وسطروا الاساطير في الاحتجاج على ذلك والنقض على مخالفيهم فيه

ومنهم من يزيد على هذه الجملة ويذهب الى انه مستحيل من طريق العقول ان يتعبد الله

بالعمل باخبار الاحاد ويجري ظهور مذهبهم في اخبار الاحاد مجرى ظهوره في ابطال

القياس في الشريعة وحظره وقال في المسالة التي افردها في البحث عن العمل بخبر الواحد انه تبين

فى جواب المسائل التبانيات ان العلم الضرورى حاصل لكل مخالف للامامية او موافق

بانهم لا يعملون فى الشريعة بخبر لا يوجب العلم وان ذلك قد صار شعارا لهم يعرفون به كما

ان نفى القياس فى الشريعة من شعارهم الذى يعلمه منهم كل مخالط لهم وتكلم فى الدفع على

التعلق بعمل الصحابة والتابعين بان الامامية يدفع ذلك ويقولون انما عمل باخبار

الاحاد من الصحابة المتامرون الذين يحتشم التصريح بخلافهم والخروج عن جملتهم فامسك

النكير عليهم لا يدل على الرضا بما فعلوه لان الشرط فى دلالة الامساك على الرضا ان لا يكون

له وجه سوى الرضا من تقية وخوف وما اشبه ذلك والجواب عن الاحتجاج بالايات ان العام

والمطلق

الجواب عن دليل المانعين

والمطلق يقيد بالدليل وقد وجد كما عرفت على ان الايات الذم ظاهر بحسب السياق فى الاصول

باتباع الظن فى اصول الدين لان الذم فيها للكفار على ما كانوا يعتقدونه وايراد النهى محمولة

ايضا ولغيره مما بنا فى عمومها او صلاحيتها للتمسك بها فى موضع النزاع لاسيما بعد ملاحظة ما قررنا

فى خطاب المشافهة ووجه ثبوت حكمه علينا مع علمنا فى الوجه الرابع من الحجة لما صرنا اليه

اجماع او ضرورة تقضى بمشاركتنا لهم فى التكليف بتحصيل العلم فيما لا ريب فى انسداد

العلم به عادة دونهم وهذا واضح لمن تدبر واما ما ذكره المرتضى فى جوابه اولا من ان العلم الضرورى

بان الامامية تنكر العمل بخبر الواحد فكذلك غير حاصل لنا الان قطعا واعتمادنا فى حكم بذلك

على نقله له نقض لغرضه اذ لم يصل الينا معه ما يخرجه عن كونه خبرا واحدا وثانيا

ان التكليف بالمحال انما يتحقق بعد تحقيق وجوب تحصيل العلم القطعى بالحكم الشرعى فى محل الحاجة

الى العمل بخبر الواحد الان مستحيل عادة وامكانه فى عصره وما قبله من ازمنة ظهور

الائمة لا يجدى بالنسبة الى زمان عدم الامكان ولعل الوجه فى معلومية مخالفة الامامية

لغيرهم فى هذا الاصل تمكنهم فى تلك الاوقات من تحصيل العلم بالرجوع الى ائمتهم المعصومين

صلوات الله عليهم فلم يحتاجوا الى اتباع الظن الحاصل من خبر الواحد كما صنع مخالفوهم ولم يؤثروه على

العلم وقد اورد السيد على نفسه فى بعض كلامه سؤالا هذا لفظه فان قيل اذا سددتم

طرق العمل بالاخبار فعلى اى شىء تعولون فى الفقه كله واجاب بما حاصله ان معظم الفقه

يعلم بالضرورة من مذاهب ائمتنا عليهم السلام فيه بالاخبار المتواترة وما لم يتحقق ذلك فيه ولعله

الاقل يعول فيه على اجماع الامامية وذكر كلاما طويلا فى بيان حكم ما يقع فيه الاختلاف منهم

ومحصوله انه اذا امكن تحصيل القطع باحد الاقوال من طرق ذكرها تعين العمل عليه والا

كنا مخيرين بين الاقوال المختلفة لفقد دليل التعيين ولا ريب ان ما ادعاه من علم معظم الفقه

بالضرورة وباجماع الامامية امر ممتنع فى هذا الزمان واشباهه فالتكليف فيما لا يحصل

العلم غير جائز والاكتفاء بالظن فيما يتعذر فيه العلم مما لا شك فيه ولا نزاع وقد ذكرهم فى

غير موضع من كلامه ايضا فبشيوع الاخبار وغيرها من الادلة المفيدة للظن في
الصلاحية لاثبات الاحكام الشرعية في الجملة كما حققناه واما مع امكان تحصيل العلم
فتوقف العمل بما لا يفيده على قيام الدليل القطعي عليه ولا حاجة بنا الان الى تكلف
مشقة البحث عن فيما يدل على العمل بخبر الواحد وعدمه مع ان السيد قد اعترف في جواب
المسائل التبانيات بان اكثر اخبارنا المروية في كتبنا معلومة مقطوع على صحتها اما بالتواتر
واما بامارة وعلامة دلت على صحتها وصدق رواتها فهي موجبة للعلم مقتضية للقطع
وان وجدناها مودعة في الكتب بسند مخصوص من طريق الاحاد وبقي الكلام في التدافع الواقع
بين

بين ما عزا الى الاصحاب وبين ما حكيناه عن العلامة في النهاية فانه عجيب ويمكن ان يقال ان اعتماد
المرتضى فيما ذكره على ما عهده من كلام اوائل المتكلمين منهم والعمل بخبر الواحد بعيد عن طريقتهم
وقد مرت حكاية المحقق عن ابن قبة وهو من جملتهم القول بمنع التعبد به عقلا وتعويل العلامة
على ما ظهر له من كلام الشيخ وامثاله من علمائنا المعتنين بالفقه والحديث حيث اوردوا
الاخبار في كتبهم واستراحوا اليها في المسائل الفقهية ولم يظهر منهم ما يدل
على موافقة المرتضى والانصاف انه لم يتضح من حالهم المخالفة له ايضا اذ كانت
اخبار الاصحاب يومئذ قريبة العهد بزمان لقاء المعصومين واستفادة الاحكام منهم

وكانت القرائن العاضدة لها متيسرة كما اشار اليه السيد ولم يعلم انهم اعتمدوا على الخبر المجرد ليظهر
مخالفتهم لرايه فيه وقد تفطن المحقق من كلام الشيخ لما نبهناه عليه بعد ان ذكر عنه في حكاية الخلاف ذهابه
الى العمل بخبر الواحد اذا كان عن الطائفة المحقة واورد احتجاج القوم من الجانبين فقال وذهب شيخنا
ابو جعفر الى العمل بخبر العدل من رواة اصحابنا لكن لفظه وان كان مطلقا فعند التحقيق يتبين انه لا يعمل بالخبر مطلقا
بل بهذه الاخبار التي رويت عن الائمة عليهم السلام ودونها الاصحاب لا ان كل خبر يرويه امامي يجب العمل به
هذا الذي تبين لي من كلامه ويدعي اجماع الاصحاب على العمل بهذه الاخبار حتى لو رواها غير الامامي
وكان الخبر سليما عن المعارض واشتهر نقله في هذه الكتب الدائرة بين الاصحاب عمل به ثم اخذ في نقل
احتجاج

احتجاج الشيخ بما حكيناه سابقا من ان قدماء الاصحاب حتى انتهى الى اخر ما ذكره هناك وزاد في اخره
ما لا حاجة لنا الى ذكره وما فهمه المحقق من كلام الشيخ هو الذي ينبغي ان يعتمد عليه لا ما نسبه
العلامة اليه واما اهتمام القدماء بالبحث عن احوال الرجال فمن الجائز ان يكون لطلب التكثر في القرائن
وتسهيلا لسبيل العلم بصدق الخبر لا لما ذكر في الوجه الثالث من حجة القول الاول وكذا اعتناؤهم بالرواية
فانه يحتمل لان يكون رجاء التواتر وحرصا عليه وعلى هذا يحمل روايتهم لاخبار الطوائف الذين
فان التعويل على الاحاد فيها غير معلوم وقد طعن بذلك المرتضى على نقلتها حيث ظن منهم الاعتماد عليها
ولا وجه له بعد ملاحظة ما ذكرناه وان اقتضى ضعف الحجة المذكورة من الحجج لما صرنا اليه فان

ومنها شرائط العمل بخبر الواحد

بقية الوجوه لا يتم الا بخبر كما انشاء الله اصل والعمل بخبر الواحد شرائط كلها تتعلق بالراوي

الاول التكليف فلا يقبل رواية المجنون والصبي وان كان مميزا والحكم في المجنون وغير المميز ظاهر للاجماع

عليه من الكل واما المميز فلا نعرف فيه من الاصحاب مخالفا وحجة اهل الخلاف على القبول

القياس على جواز الاقتداء به وهو بمكان من الضعف لمنع الحكم في المقيس عليه ولا سيما الكن

موجود كما يعلم من كلامهم في العدة ولمنع اصل القياس ثانيا والتحقيق عدم قبول روايته لفقد

تقتضي عدم قبوله بطريق اولى كالفاسق باعتبار التكليف خشية من الله تعالى تمنعه عن الكذب

باعتبار علمه بانتفاء التكليف عنه فلا يحرم عليه الكذب فلا يستحق به العقاب الا ما لا من الاقدام عليه

هذا

هذا اذا سمع وروى قبل البلوغ اما الرواية بعد البلوغ لما سمعه قبله فمقبولة حيث يجمع غيره من الشرائط

لوجود المقتضي وهو اخبار العدل الضابط وعدم صلاحية ما تقدم مانعا للمانعية الثاني

الاسلام وكان عندنا اتفاقي اشتراطه لقوله ان جاءكم فاسق بنبأ وهو شامل للكافر وغيره ولان قبول

اختصاصه في المرتبة المتأخرة بالسبيل الراجح بعدم المواصلة على عدم قبول خبر الكافر كما هو ظاهر الثالث الايمان

واشتراطه هو المشهور بين الاصحاب وحجتهم قوله ان جاءكم فاسق وحكى المحقق عن الشيخ انه اجاز العمل

الفطحية ونحوهم بشرط ان لا يكون متهما بالكذب محتجا بان الطائفة عملت بخبر عبد الله بن بكير و

سماعة وعلي بن ابي حمزة وعثمان بن عيسى وبما رواه بنو فضال والطاطريون واجاب المحقق بانا لم نعلم

الان ان الطائفة عملت باخبار هؤلاء والعلامة يصرح بالاشتراط في اكثر في الخلاصة مرجح

قبول رواية ابان فاسد المذهب وحكى والدي في فوائده على الخلاصة عن فخر المحققين انه قال سالت والدي

عن ابان بن عثمان فقال الاقرب عندي عدم قبول روايته لقوله تعالى ان جاءكم فاسق ولا فسق اعظم من عدم الايمان

اشار بذلك الى ما رواه الكشي من ان ابانا كان من الناووسية هذا والاعتماد عندي على المشهور الرابع

العدالة وهي ملكة في النفس تمنعها من فعل الكبائر والاصرار على الصغائر ومنافيات المروة واعتبار هذا

الشرط هو المشهور بين الاصحاب ايضا وظاهر جماعة من متأخريهم الميل الى العمل بخبر مجهول الحال كما ذهب اليه بعض العامة

ونقل المحقق عن الشيخ انه قال يكفي كون الراوي ثقة متحرزا عن الكذب في الرواية وان كان فاسقا بجوارحه وادعى

عمل

عمل الطائفة على اخبار جماعة هذه صفتهم ثم قال المحقق ونحن نمنع هذه الدعوى ونطالب بدليلها

ولو سلمناها لاقتصرنا على المواضع التي عملت فيها باخبار خاصة ولم يجز التعدي في العمل الى غيرها ودعوى

التحرز من الكذب مع ظهور الفسق مستبعد وهذا الكلام جيد والقول باشتراط العدالة عندي هو الاقرب لما

اشرنا اليه سابقا من احتجاج من رجح اعتبارها والفرق بين اعتبار هذا الشرط لان الملكة المذكورة

ان كانت حاصلة فهو العدل والا فالفاسق ويتوسط مجهول الحال اذ لا هو بين من علم فسقه او عدالته

لا ريب في تقدم العلم بالوصف لا يدخل في حقيقته ووجوب التثبت في الآية معلق بنفس الوصف لا بما يتقدم

العلم بعينه ومقتضى ذلك ارادة البحث والتفحص عن حصوله وعدمه الا ترى ان قول القائل اعط كل بالغ

وتشبيه من هذه الجماعة منلا دريها يقتضي اراده السؤال والتفحص عن جمع هذين الوصفين

على من يسوق العلم باجماعهما فيه ويؤيد كون المراد من الايه هذا المعنى قوله ان تصيبوا قوما بجهالة

على ما فعلتم نادمين تعليل للامر بالتبين اي كراهة ان تصيبوا او من التبين ان الوقوع في الندم يظهر

صدق المخبر يحصل من قول الخبر من له صفة الفسق في الواقع حتى ان يجري معها عن الكذب وكل عدل

بحجة في ذلك اذا عرفت هذا ظهر لك ان ... مقتضى الايه ... وجوب التبين عند خبر من له هذه الصفة في الواقع

ونقل الامر فنوقف القبول على العلم بانتفائها وهو يقتضي على اجله نفي الواسطة اشتراط العدالة

المحقق فظهر بطلان القول بقبول رواية المجهول لان الامر معلق على توسط الجهل بين الفسق والعدالة مع ... فيه زيادة

واما قول الشيخ فلا تعلق له بحديث الواسطة وانما نظره فيه الى قضية العمل الذي ادعاه ... ولو

نهض دليلا لخصصنا عموم ظاهر الايه لكنه مردود بما اشار اليه المحقق وحاصله منع اصل العمل اولا

بمعنى نفي العلم بحصوله فيحتاج مدعيه الى اثباته وبتقدير التنزل للموافقة على الحصول يرد الاحتجاج

ثانيا بان تعلم انما تدل على قبول الاخبار المحفوفة لا مطلقا ومن الجائز ان يكون العمل مشروطا بانضمام

القرائن اليها لا بمجرد الاخبار ويبقى في المقام اشكال اشرنا اليه بعد نفي الواسطة في صدر الحجة

بوضع الحاجة وتقريره ان انتفاء الواسطة للتقريب الذي ذكرنا انما يتم فيمن بعد عهده عن اوائل الزمان

التكليف كما هو الغالب الواقع في رواة الاخبار التي هي محل الحاجة الى هذا البحث فان العادة ... ضمن

بعدم انفكاك المرء عن كل عن احد الوصفين واما حدث العهد بالتكليف فيمكن في حقه تحقق الواسطة

بان لا يقع عنه معصية توجب الفسق ولا يكون له ملكة يحصل بها العدالة فان ذلك غير ممتنع

تثبت الواسطة فلا يقوم الحجة باشتراط العدالة مطلقا وجوابه ان الواسطة المذكورة وان كان ممكنة

بالنظر الى نفس الامر ولكن العلم بوجودها متعذر لان المعاصي ممتنع عادة بدون الملكة سيما لكن

التعليل الواقع في الاية بوجوب التبين عند خبر الفاسق يقتضي ثبوت الحكم عند خبر من لا ملكة له مشاركة

الفاسق في عدم الحجر عن الكذب فيقوم في قبول خبره احتمال الوقوع في الندم ظهور عدم صدق الخبر في الحق

قيامه في الخبر الفاسق ... ان العلة المنصوصة يتعدى بها الحكم الى كل محل يوجد فيه الشرط الخامس

الضبط والخلاف في اشتراطه فان من لا ضبط له قد يسهو عن بعض الحديث ويكون مما يتم به فائدته

ويختلف الحكم بعدمه او يسهو فيزيد في الحديث ما يضطرب به معناه او يبدل لفظا باخر او يروي

عن المعصوم ويسهو عن الواسطة مع وجودها الى غير ذلك من اسباب الاختلال فيجب ان يكون

بحيث لا يقع منه كذب على سبيل الخطا غالبا ولو عرض له السهو نادرا لم يقدح اذ لا يكاد يسلم

منه احد قال المحقق لو كان زوال السهو شرطا لاشترطنا في القبول لما صح العمل الا عن معصوم من السهو

وهو باطل اجماعا من العاملين بالخبر اصل بقول عدل الراوي بالاخبار بالتحقيق ...

والمراد بحيث يظهر احواله ويحصل الاطلاع على سريرته حيث يكون ذلك ممكنا وهو اخص من ...

باشتهارها بين العلماء واهل الحديث وشهادة القرائن المكثرة المتعاضدة وبالتزكية من العالم

بها وهل يكفي فيها الواحد او لابد من التعدد قولان اختار اولهما العلامة في التهذيب وغيره في النهاية

الى الاكثر من غير تصريح بالترجيح وقال المحقق يشترط فيها الاثنان كما يشترط في تزكية الشاهد وهو شرط على

وهذا عندي هو الحق لنا انها شهادة ومن شانها اعتبار العدد فيها كما هو لغيرها وان يشترط فيها العدالة

اعتبار حصول العلم بها والبينة تقوم مقامه شرعا فتغني عنه وما سوى ذلك يتوقف الاكتفاء به على الدليل

احتجوا بان التعديل شرط للرواية فلا يزيد على مشروطه وقد اكتفي في اصل الرواية بالواحد فاشتراط

بعض افاضل المتاخرين فاحتج بعموم المفهوم في آية ان جاءكم فاسق بنبأ الى ان تزكية الواحد داخلة

فحيث يكون المزكي عدلا لا يجب التثبت عند خبره واللازم من ذلك الاكتفاء به والجواب عن الاول

المطالبة بالدليل على نفي الزيادة على المشروط فلا نراه الا مجرد دعوى سلمنا ولكن الشرط في قبول الرواية هو العدالة

لا التعديل نعم هو جهة الطريق الى المعرفة بالشرط سلمنا ولكن زيادة الشرط هنا على مشروطه

هذه الزيادة المخصوصة الجارية في الاحكام الشرعية عند من يعمل بخبر الواحد من بيننا ذكر شرطها

تفتقر المعرفة بحصولها على بعض الوجوه الى شهادة الشاهدين والمشروط يكفي فيه الواحد التعجب بوجه

بعض الفضلاء المعاصرين لهذا الوجه من الحجة بانه ليس في الاحكام الشرعية شرط يزيد على مشروطه

هذا والذي يقتضيه الاعتبار ان التمسك في هذا الحكم بمنع زيادة الشرط باطل بينه اهل القياس

فكانوا يقولون في كلامهم وينبههم عليه من غير تامل من منكري العمل بالقياس مع ما بينه على دلالة وجدت في كلام

بعض العامة حكاية عن بعض آخر منهم ان الاكتفاء بالواحد في تزكية الراوي هو مقتضى القياس من الثاني

ان اعتبار العدالة في الراوي على ان المراد من الفاسق في الآية من له هذه الصفة في الواقع يتوقف

قبول الخبر على العلم بانتفائها وهو موقوف على العدالة كما بيناه آنفا واحضرنا الى قبول الشاهد العادل لها

مقام العلم شرعا وبعرض العموم في الآية على وجه بيناه ولا الاخبار بالعدالة يؤدي الى حصول الشاهد في عدالتها

وذلك لان الاكتفاء في معرفة العدالة بخبر الواحد يقتضي عدم توقف قبول الخبر على العلم بانتفاء صفة الفسق ضرورة

ان

ان خبر العدل بمجرده لا يوجب العلم وقد علم ان مقتضاها توقف القبول على العلم بالانتفاء وهذا تناقض

ظاهر فلا بد من حملها على ارادة الاخبار بما سوى العدالة لا بما ذكر نحوه وارد على قبول شهادة العدلين

اذ لا علم معه لانا نقول اللازم من قبول العدلين تخصيص الآية بدليل خارج ولا محذور فيه كما لو حصل لازم

وان وافقنا على بناء ولها للاخبار بالعدالة من حيث ان تزكية الشاهد لا يكتفى فيها بالواحد هذا

من اكبر الشواهد على ان النظر في الوجه الاول انما هو الى القياس كانه نبهنا عليه ادا عرفت هذا فاعلم

ان طريق معرفة الجرح كالتعديل والخلاف في الاكتفاء بالواحد في شرط التعدد جار فيه والمختار في المقامين

واحد **اصل** اختلف الناس في قبول الجرح والتعديل مجردين عن ذكر السبب فقال قوم بالقبول فيهما وصار

هل يعتبر في الجرح والتعديل ذكر السبب ام لا

اخرون الجلالة مطلقا وجوابذكر السبب مطلقا وفصل ثالث فاوجبه في الجرح دون التعديل لعدم انحصار

اسبابه وفي هذه الاقوال التي اعتبار انه تبنيه ووجوه ذكرها لا يحتمل في هذا المختصر لذكرها ولا لامام

في الاصحاب فلا ينبغي منها اذ المنتجز مهم البحث في هذا الاصل فليحمل على ما وصل البنا والذي نجوه

العلامه هنا هو ان المزكي والجارح ان كانا عارفين بالاسباب قبل الاطلاق فيهما والا وجب

فيهما وذهب والدي الى الاكتفاء بالاطلاق فيهما حيث يعلم عدم المخالفه فيما به يتحقق العداله والجرح

ومع انتفاء ذلك يكون القبول موقوفا على ذكر السبب وهذا هو الاقوى ووجهه ظ لا احتياج الى بيان

اذا تعارض الجرح والتعديل

ومنه يعلم ضعف ما استوجهه العلامه **اصل** اذا تعارض الجرح والتعديل قال اكثر الناس يقدم

الجرح لان فيه جمعا بينهما اذ غايه قول المعدل انه لم يعلم فسقا والجارح يقول انا علمته فلو حكمنا

بعدالته كان الجارح كاذبا واذا حكمنا بفسقه كانا صادقين والجمع اولى ما امكن وهذه الحجة مدخوله

ومن ثم قال السيد العلامه جمال الدين بن طاوس انه ان كان مع احدهما رجحان يحكم التدبر الصحيح باعتباره

اصل **فايده** اذا قال العدل حدثني

فالعمل على الراجح والا وجب التوقف وما قاله هو الوجه

عدل لم يكتف في العمل بروايته على تقدير الاكتفاء بتزكيه الواحد وكذا لو قال العدل كل من ذكرته

على اعتبارهما وهو اختيار والدي وذهب المحقق الى الاكتفاء به بل بما دونه حتى قال اذا قال الخبر في

بعض اصحابنا يعني الاماميه يقبل وان لم يصفه بالعداله اذا لم يصفه بالفسوق لان اخباره بمذهبه

شهاده بانه من اهل الامانه ولم يعلم منه الفسق المانع من القبول فان قال عن بعض اصحابه لم يقبل لامكان ان

يعني نسبته الى الرواة او اهل العلم فيكون البحث فيه كالمجهول هذا كلامه وهو عجيب بعد اشتراطه العداله

في الراوي كان الاصحاب لا يتخصرون في العدل يسلما لكن التعديل انما يقبل مع سقاه بعدا رضيه الجرح

واما علم الحال مع تعيين المعدل وتسميته لينظر هل له جارح اولا ومع الابهام لا يؤمن وجود جارح

في نفيه بالاصل غير متوجه للعلم بوقوع الاختلاف في شان كثير من الرواة وما يجب على المجتهد

من البحث عن كل ما يحتمل ان يكون له معارض حتى يغلب على ظنه انتفاؤه كما سبق عليه في العمل بالعام

قبل البحث عن المخصص اذا عرفت هذا فاعلم ان جماعه من الاصحاب كثيرا ما يروا باب التجوز هذا

القبل لانه في الحقيقه شهادة بتعديل روايتها وهو بمجرده غير كاف في جواز العمل بالحديث لا بد

من مراجعة السند والنظر في حال الرواة ليؤمن من معارضة الجرح **اصل** لا بد للراوي

من مستند يصح له من اجله روايه الحديث ويقبل منه بسببه وهو في الروايه عن المعصوم ظاهر

وجوه الروايه عن الراوي السامع لفظ القراءه عليه الاجازه منه

واما في الروايه عن الراوي فله وجوه اعلاها السماع من لفظه سواء كان بقراءته في كتابه او باملائه

من حفظه ودونه القراءة عليه مع اقراره به ونصريحه بالاعتراف بصحته ودون ذلك

روايته كتابه ونحوه ويحكي عن بعض الناس انكار جواز الروايه بالاجازه ويعزى الى الاكثر من

وهذا البحث عديم في كلام الاصحاب وتحقيق القول فيه ان تجويز الروايه بالاجازه معتبر مع الجلا

من بعض اهل الخلاف في كل منهما احدهما قول الحديث والعمل به ونقله من الجاز له الى غيره بلفظ

على الواقع كاخبرني اجازة ونحوه والقول بنفيه في غاية السقوط لان الاجازة في العرف اخبار

اجمالي بامور مضبوطة معلومة مامون عليها من الغلط والتصحيف ونحوهما ومثل هذا شانه لا وجه للتوقف في

قوله والتعبير عنه بلفظ اخبرني وما في معناه مقيدا بقوله اجازة يجوز مع القرينة فلا مانع منه

ومثله آت في القراءة على الراوي لان الاعتراف اخبار اجمالي ولم ينقل الى الخلاف في قوله

وانما ذكر بعضهم ان قوله صحيح ووفاق وان خالف فيه من لا يعتد به انه جماعة من الناس جاروا

في صورة الاعتراف ان يقول الراوي اخبرني وحدثني ونحوهما من غير تقييد بقوله قراءة عليه ونحوه

والباقون

والباقون على جوازه مقيدا بما ذكر الا المرتضى فانه منع من استعمال مثل هذه الالفاظ ونحوها

فيه وان كانت مقيدة حيث قال فاما قول بعضهم يجب ان يقول حدثني قراءة عليه فهو قول

الابهام وبعلم ان لفظ حدثني ليست على ظاهرها فان فيه لان قوله حدثني يقتضي انه سمعه

من لفظه وادركه نطقه به وقوله قراءة عليه يقتضي نقيض ذلك فكانه نفي ما اثبت وهذا

من السيد في غاية الغرابة فانه سد لباب المجاز اذ ما من مجاز الا ومعه قرينة تعاند الحقيقة و

تناقضها واذا كان معنى حدثني ما ذكره فقوله بعد ذلك قراءة عليه قرينة على انه ليس المراد

حقيقة اللفظ بل مجازه وهو الاعتراف بما قرئ عليه تشبيها له بالتحديث لما بينهما من التناسب في المعنى

وقد نقل العلامة هذا الكلام عن السيد قدس سره وشطر فيه قائلا انا نمنع اقتضاء حدثني حال انضمامها الى

لفظ قراءة انه سمعه من لفظه وادرك نطقه به وهو جيد وتفصيله ما ذكرناه واذا تقرر ذلك فاعلم

ان ما ذهب اليه السيد وانفاق من عداه على صحة المقيد على القراءة مع الاعتراف باطلاقه في مقام من لم اجد

مثله في صورة الاجازة والاعتبار فيهما واحد المعنى الثاني لجواز الرواية بالاجازة ان يقول

الراوي بها حدثني واخبرني وما اشبه ذلك من الالفاظ التي تفيد ظاهرها وقوع الاخبار

تفصيلا وقد عزي الى جمع من العامة القول به وهو بالاعراض عنه حقيق هذا ويظهر من العلامة

في بداية ما يفهم من كلام السيد المرتضى القول بعدم جواز الرواية بالاجازة مطلقا فرعا على العمل بالخبر

الواحد

الواحد حيث قال واما الاجازة فلا حكم لها لان ما للمجيز ان يرويه له ذلك اجازه لم

اولم يجزه وما ليس له ان يرويه يحرم عليه مع الاجازة وفقدها وعبارة السيد هذه وان

افهم ظاهرها القول بنفي الجواز على الاطلاق الا ان التدبر في سابقها ولاحقها يطلع على

ان غرضه نفي جواز الرواية بها بلفظ حدثني واخبرني ونحوه فانه ذكر قبل ذلك في البحث

عن القراءة على الراوي ان كثيرا من مصنفي اصول الفقه اجازوا ان يقول من قرأ الحديث على غيره

ثم قرر عليه فاقر به حدثني واخبرني واجروه مجرى ان يسمعه من لفظه ثم قال والصحيح انه اذا قرره

عليه واقر له به انه يجوز ان يعمل به اذا كان ممن يذهب الى العمل بخبر الواحد ويعلم انه حدثه وانه لا قول

لم يذلك ولا يجوز ان يقول حدثني واخبرني لانه يعني حدثني واخبرني انه نقل حديثا او خبرا عن ذلك و

المناولة

هذا الكتاب في ذكر هذا ان المناولة وهي ان يشافه المحدث غيره ويقول له في كتاب يشار اليه هذا سماعي

من فلان يجري مجرى ان يخبره عليه بعينه له في علمه بانه حديثه فان كان ممن يذهب الى العمل

باخبار الاحاد عمل به ولا يجوز ان يقول حدثني ولا اخبرني ثم ذكر حكم الاجازة بتلك المناولة فقال بعد ما

والاكثر ما يمكن ان يدعى ان تعارف اصحاب الحديث اليوم في ان الاجازة جارية مجرى ان يقول في كتاب بعينه

هذا حديثي وسماعي فيجوز العمل به عند من عمل باخبار الاحاد فاما ان يروي فيقول اخبرني او حدثني

فذلك كذب وسوق هذا الكلام كله كما ترى يدل على ان نفي حكم الاجازة انما هو بالنسبة الى الحكم

الرواية بلفظ حدثني ونحوه لا مطلقا وقد حكم بمثل ذلك في القراءة على الراوي كما عرفتها عنده

في هذا الوجه سواء وتفاوت العبارة في التادية عن القبول فيها حيث صرح بجواز العمل في صورتي

القراءة وعبر هنا بما يشعر بنوع شك نظرا منه الى ان دلالة الاجازة على المطلوب دون دلالة

القراءة والامر كما عرفته فظهر ان ما توهمه ظاهر العبارة غير مراد فلتعلم اذا عرفت هذا

فاعلم ان اثر الاجازة بالنسبة الى العمل انما يظهر حيث لا يكون متعلقها معلوما بالتواتر ونحوه ككتب

اخبارنا الاربعة فانها متواترة اجمالا والعلم بصحة مضامينها تفصيلا يستفاد من قرائن

الاحوال ولا مدخل للاجازة فيه غالبا وانما فائدتها حينئذ بقاء اتصال سلسلة الاسناد بالنبي

والائمة وذلك امر مطلوب مرغوب اليه للتيمن كما لا يخفى على ان الوجه في الاستغناء عن الاجازة ربما اتى

في غيرها من باقي وجوه الرواية غير ان رعاية التصحيح والامن من حدوث التصحيف وشبهه من انواع الخلل

يزيد في وجه الحاجة الى السماع ونحوه وذلك وبقي في هذا الباب وجوه اخر مذكورة في كتب الفن

بيان جواز نقل الحديث بالمعنى

نعم حكمها مما ذكرناه فلذلك تركنا التطويل بذكرها على غرو **اصل** يجوز نقل الحديث بالمعنى بشرط ان

يكون الناقل عارفا بمواقع الالفاظ وعدم قصور الترجمة عن الاصل في افادة المعنى مساويا

له في الجلاء والخفاء ولم نقف على مخالف في ذلك من الاصحاب نعم بعض اهل الخلاف فيه خلاف

ولعل الدليل يعتد به ويحتج على الجواز بوجوه منها ما رواه الكليني في الصحيح عن محمد بن مسلم قال قلت

لابي عبد الله عليه السلام اسمع الحديث منك فازيد وانقص قال ان كنت تريد معانيه فلا باس ومنها ان

الله سبحانه قص القصة الواحدة بالفاظ مختلفة ومن المعلوم ان تلك القصة وقعت اما

بغير العربية او بلسان واحد منها وذلك دليل على جواز نسبة المعنى الى القائل وان تغاير

في الحديث المرسل

اللفظ **اصل** اذا ارسل العدل الحديث بان رواه عن المعصوم ولم يلقه سواء ترك ذكر الواسطة

راسا او ذكرها مبهمة لنسيان او غيره كقوله عن رجل او عن بعض اصحابنا ففي قبوله خلاف بين

الخاصة والعامة والاقوى عندي عدم القبول مطلقا وهو مختار والدي ره وقال العلامة في

النهاية الوجه المنع الا اذا عرف انه لا يرسل الا مع عدالة الواسطة كمراسيل محمد بن ابي عمير من

الامامية وكلامه في تحال العرهذه الاستثناء وهو الوجه لما سنبينه وحكى في النهاية

القول بالقبول عن جماعة من العامة ثم قال وهو قول المحقق نجم الدين من قدماء الامامية قال

المحقق اذا ارسل الراوي الرواية قال الشيخ ان كان ممن عرف انه لا يروي الا عن ثقة قبلت مطلقا وان

لم يكن كذلك قبل بشرط ان لا يكون لها معارض من المسانيد الصحيحة واحتج لذلك بان الطائفة

عملت بالمراسيل عند سلامتها عن المعارض كما عملت بالمسانيد فمن اجاز احدهما اجاز الاخر

هذه عبارة المحقق بلفظها وهي تدل على توقفه في الحكم حيث اقتصر على نقله عن الشيخ بحثه

من غير اشعار بالعلو والترديد لنا ان شرط القبول معرفة عدالة الراوي كما تقدم بيانه وهي منتفية

في محل

في محل النزاع اذ لم يوجد ما يصلح للدلالة عليها سوى رواية العدل عنه وهو غير مفيد كما نبه عليه

ان العدل قد يروي عن مثله وغيره ومع فرض اقتصاره على الرواية عن العدل فهو انما يروي عمن يعتقد عدالته

وذلك غير كاف لجواز ان يكون له جارح لا يعلمه كما ذكرناه آنفا وبدون تبيينه لا يندفع هذا الاحتمال

فلا يتوجه القبول ومن هذا يظهر ضعف ما ذهب اليه العلامة في النهاية من قبول مراسيل ابن ابي عمير مما

عرف ان الراوي فيه لا يرسل الا عن عدل لما ثبت من ان العلم بعدالة الواسطة ان كان مستندا الى تزكية

الراوي بانه لا يرسل الا عن الثقة فهي في الحقيقة شهادة على مجهول العين وقد علم حاله وان كان الى

الاستقراء لمراسيله والاطلاع من خارج على ان المحذوف فيها لا يكون الا ثقة فهذا في معنى الاسناد و

لا نزاع فيه والعجب ان العلامة ذكر في الاحتجاج على مختاره في النهاية ما هذا نصه عدالة الاصل

مجهولة لان عينه غير معلومة فصفته اولى بالجهالة ولو وجد الاذن بالفرع عنه ولم يعدله بل

فان العدل قد يروي عمن لو سئل عنه لتوقف فيه او جرحه ولو عين لم يكف لجواز ان يخفى عنه

حاله فلا بد من تعيينه لو عينه لعرفنا فسقه الذي لم يطلع عليه العدل وهذا الكلام كما ترى يدل

على الموافقة فيما ذكرناه من عدم قبول تعديل مجهول العين بمجرده فتعين ان يكون المستند عنده

في ذلك الاستقراء وحظوه في غاية البعد وعلى تقديره يخرج عن محل النزاع كما عرفت واما

كلام الشيخ فيرد على اوله ما ورد على العلامة وعلى آخره ان عمل الطائفة يتوقف التمسك به عندنا

على

على بلوغه حد الاجماع ولا نعلمه حجة القائلين بالقبول مطلقا وجوه منها ان رواية العدل عن

الاصل المسكوت عنه تعديل له لانه لو روى عمن ليس بعدل ولم يبين حاله لكان غاشا

وعدالته تنافي ذلك ومنها ان اسناد الحديث الى الرسول صلى الله عليه وآله يقتضي تصحيحه فلولا ان اسناد الكذب ينافي

العدالة واذا ثبت صدقه تعين قبوله وذكروا وجوها اخر ردية تركنا نقلها لظهور فسادها

في تقسيم اخبار الآحاد باعتبار الرواة

والجواب عن هذين الوجهين ظاهر مما حققناه فلا نطيل بتقريره ثم ان المتن خبر الواحد باعتبار

اختلاف احوال رواته في الاتصاف بالايمان والعدالة والضبط وعدمها الى اربعة اقسام يختص

الصحيح

كل قسم منها في الاصطلاح باسم الاول الصحيح وهو ما اتصل سنده الى المعصوم بنقل العدل

الضابط عن مثله في جميع الطبقات وربما يطلق هذا اللفظ مضافا الى راو معين على ما جمع
السند اليه الشرائط خلا الانتهاء الى المعصوم وان اعتراه بعد ذلك ارسال او غيره من وجوه الاختلال
فيقال الصحيح فلان عن بعض اصحابنا عن الصادق مثلا وقد يطلق على جملة من الاسناد جامعة الشرائط
سوى الاتصال بالمعصوم محذوفة للاختصار فيقال مثلا روى الشيخ في الصحيح عن فلان وبعد ذلك
ساير حال تلك الجملة المحذوفة واكثر ما يقع هذا الاستعمال حيث كون المذكور من رجال السند اكثر
من واحد الثاني الحسن وهو متصل السند الى المعصوم بالامامي الممدوح من غير معارضة ذم مقبول — الحسن
ولا نص على عدالته مع تحقق ذلك في جميع المراتب او بعضها مع كون الباقي بصفة رجال الصحيح وقد تستعمل على قياس ما ذكر

في الصحيح

في الصحيح الثالث الموثق وهو ما دخل في طريقه من ليس بامامي لكنه منصوص على توثيقه من الاصحاب و — الموثق
لم يشتمل باقي الطريق على ضعف من جهة اخرى ويسمى القوي ايضا ويستعمل اللفظ الاول في المعنيين المذكورين
في قبيل القسمين الرابع الضعيف وهو ما لم يجتمع فيه شروط احد الثلثة بان يشتمل طريقه على مجروح — الضعيف
بفسق فاسد المذهب او مجهول ويتشعب هذه الاقسام الاربعة لصنوف الحديث لان له اقساما اخر باعتبارات
شتى وكلها ترجع الى هذه الاربعة وليس هنا موضع تفصيلها وانما تعرضنا لبيان الاربعة لكثرة دوران الفاظها
على السنة الفقهاء المطلب السابع في النسخ اصل لا ريب في جواز النسخ ووقوعه وما يحكى — مبحث النسخ
فيها من الخلاف لا يستحق ان ينظر اليه وجمهور اصحابنا على اشتراطه بحضور وقت الفعل المنسوخ فعلا او

لم يفعل ووافقهم على ذلك جمع من العامة وحكى المحقق عن المفيد القول بجوازه قبل حضور وقت الفعل
وهو مذهب اكثر اهل الخلاف والحق الاول لنا انه لو وقع ذلك لاقتضى تعلق النهي بنفس ما تعلق به الامر
وهو محال لان الامر يدل على كونه حسنا والنهي يقتضي قبحه واجتماعهما يستلزم كونه حسنا قبيحا معا وهو
ظاهر الاستحالة ولان الفعل الواحد اما حسن او قبيح فيمتنع ان يكون حسنا لكون النهي عنه قبيحا او بالعكس
ان يكون قبيحا فيكون الامر به قبيحا احتج المخالف بوجوه الاول قوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت فانه تعالى
بعمومه موضع النزاع الثاني ان ابراهيم امر بذبح ابنه ثم نسخ عنه قبل وقت الفعل الثالث ما روى ان النبي
ليلة المعراج بخمسين صلاة ثم راجع الى ان عادت الى خمس وهذا نسخ قبل وقت الفعل الرابع ان المصلحة قد

تتعلق

بنفس الامر والنهي فجاز الاقتصار عليهما من دون ارادة الفعل والجواب عن الاول ان المحو والاثبات
معلقان على المشيئة ولا نم انه يشاء مثل هذا وعن الثاني ان ابراهيم لم يؤمر بالذبح الذي هو فري الاوداج
بل بالمقدمات كما يدل عليه قوله تعالى قد صدقت الرؤيا ولو كان ما فعله بعض المامور به لكان مصدقا لبعض
الرؤيا وقد سبق بيان ذلك وعن الثالث المطالبة بصحة الرواية مع انها متضمنة للطعن على الانبياء
على المراجعة في الاوامر المطلقة وعن الرابع ان الامر والنهي متعلقهما ان كان حسنا كان
والا قبيحا على انه لو صح ذلك لم يكن متعلق الامر مرادا فلا يكون مامورا به فلا يتحقق النسخ اصل يجوز
نسخ كل من الكتاب والسنة المتواترة والاحاد بمثله ولا ريب فيه ونسخ الكتاب بالسنة المتواترة ووقوعه

في بيان جواز نسخ الكتاب ... والسنة المتواترة والاحاد

ولا يبرز فيه من الكتاب مخالف جمهور اهل الخلاف واتفقوا فيه واكثر يشهد منهم وهو ضعيف جدا

لا يلتفت اليه ولا يجوز نسخ الكتاب والسنة المتواترة بالاحاد عند اكثر العلماء الا ان خبر الواحد ظني

وهما معلوما ولا يجوز رفع المعلوم بالمظنون وذهب شرذمة من العامة الى الجواز وربما نقل بعضهم الخلاف في

الجواز مدعيا ان محله هو الوقوع واما اصل الجواز فوضع وفاق وارى ان البحث في ذلك قليل الجدوى فيران

الاشتغال بغيره احرى واما الاجماع في جواز نسخه والنسخ به خلاف مبني على الخلاف في ان الاجماع

هل يمكن استقراره قبل انقطاع الوحي ولا قال المرتضى اعلم ان مصنفي اصول الفقه ذهبوا كلهم الى ان الاجماع لا يكون

ناسخا ولا منسوخا واعتلوا في ذلك بانه مستقر بعد انقطاع الوحي فلا يجوز نسخه ولا النسخ به وهذا

عني

غير كاف لان لقائل ان يعترضه فيقول اما الاجماع عندنا فهو لا يكون مستقرا في كل حال قبل انقطاع

الوحي وبعده واذا ثبت ذلك سقطت هذه العلة على ان مذهب مخالفينا في كون الاجماع حجة يقتضي ان يكون الاجماع

كلها مستقر لان الله امر باتباع المؤمنين وهذا حكم حاصل قبل انقطاع الوحي وبعده والنبي خبر على

مذاهبهم بان امته لا تجتمع على خطا وهذا ثابت في سائر الاحوال واذا كان الاجماع دليلا على الاحكام

كما دل الكتاب والسنة والنسخ لا يتناول الادلة وانما يتناول الاحكام التي تثبت بها فما المانع من ان

يثبت حكم باجماع الامة قبل انقطاع الوحي ثم ينسخ باية تنزل ويثبت حكم باية تنزل فينسخ باجماع الامة

على خلافه ولا فرق ان يقال ان الامة مجمعة على ان ما يثبت بالاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به هذا

كلام السيد وحكى المحقق عن الشيخ بعد ان نقل ما يقرب من كلام السيد انه قال الاجماع دليل عقلي والنسخ لا يكون

الا بدليل شرعي فلا يصح فيه النسخ وفيما يكون مستنده العقل ثم حكى عن بعض المتاخرين انه قال الاجماع لا يكون ناسخا

وانما يكون عن مستند فيكون الناسخ ذلك المستند لا نفس الاجماع قال المحقق في هذه الوجوه كلها والذي

يجيء على مذهبنا انه يصح دخول النسخ فيه بناء على ان الاجماع انضمام قول الى قول الامام لو انفرد لكان حجة فيه

فجاز حصول مثل هذا في زمن النبي ثم ينسخ ذلك الحكم بدلالة شرعية متراخية وكذا يجوز نسخ الحكم المعلوم

من السنة او القرآن باقوال يحصل في جملتها قول النبي وهذا الكلام جيد غير انه لا يترتب عليه فائدة مهمة

كما لا يخفى اصل معنى النسخ شرعا هو الاعلام بزوال مثل الحكم الثابت بالدليل الشرعي بدليل اخر شرعي

متراخ

متراخ عنه على وجه لولاه لكان الحكم الاول ثابتا وعلى هذا فزيادة العبادة المستقلة على العبادة

ليست نسخا للمزيد عليه صلوة كانت تلك العبادة او غيرها وهو قول جمهور العلماء وبعض يحكي عن قوم من

العامة القول بان زيادة صلوة على الصلوات الخمس نسخ لانها تخرج الوسطى عن كونها وسطى وهو فاسد اما

العبادة الغير المستقلة فقد اختلف الناس في ان زيادتها هل هي نسخ اولا والمحققون على انها ان رفعت حكما

شرعيا مستفادا من دليل شرعي كانت نسخا والا فلا وهو الظاهر ما علم من تفسيره وقال المرتضى ان كانت

الزيادة مغيرة لحكم المزيد عليه في الشريعة حتى يصير لو وقع مستقلا من دون تلك الزيادة لكان غير

من كل تلك الاحكام الشرعية التي كانت له او بعضها فهذه الزيادة تقتضي النسخ ومثال الزيادة ركعة على

وكمنع على سبيل الانفصال قال وانما قلنا ان هذه الزيادة قد تغير الاحكام الشرعية لانه لو فعل

الزيادة الركعتين على ما كان يفعلها عليه اولا لم يكن لها حكم وكان ما فعلها وجب عليه استينافها

لان مع هذه الزيادة يتاخر ما يجب من تشهد وسلام ومع فقد هذه لا يكون كذلك وكل ما ذكرناه يغير

الاحكام الشرعية بهذه الزيادة وقد حكى المحقق الشيخ موافقة السيد على هذه المقالة واختاره وما حكاه

اولا محتجا بان شرط النسخ ان يكون رافعا لمثل الحكم الشرعي المستفاد بالدليل الشرعي فيلزم ان يكون ذلك

الحكم مستفادا من العقل لا يكون الرفع لمثله نسخا والا لكان كل خبر يرفع البراءة الاصلية نسخا وهو

باطل ثم ذكر كلام السيد في الزيادة على الركعتين بطريق السؤال واجاب عنه بالالتزام ان ذلك نسخ لوجوب

الركعتين

الركعتين ولا التشهد وان كان التغير فيهما ثابتا بل نقول ان يكون الشرع دل على وجوب التشهد

المتاخر بشرط ان يكون الامر بالاخير نسخا للتعجيل اذا ثم وقع الدليل الثاني بشيء غير ذلك واما الركعتان

حكمهما باق من كونهما واجبتين غاية ما في الباب ان وجوبهما كان منفردا فصار منضما والشيء

لا يسمى نسخا غير الحكم لا ينسخ وجوب بعضه احدها اذا وجب بعدها اخرى ولما كونهما لو انفردتا لما

اجزءتا فبعد ان كانتا مجزيتين فان الاجزاء يعلم الامر منطوق الدليل بل بالعقل ولم يكن نسخا ولو علم

الاجزاء من نص الدليل الشرعي لكان المنسوخ اجزاءهما منفردتين لا وجوبهما اذا عرفت هذا فاعلم

ان ثمرة هذا الاختلاف تظهر في جواز اثبات الحكم بخبر الواحد بناء على انه لا ينسخ به الدليل القطعي

فكلما ثبت كونه ناسخا لا يجوز اثباته به وهذا عند التحقيق اثر هين كغيره من اثار اكثر مباحث هذا الباب

مبحث القياس

المطلب الثامن في القياس والاستصحاب اصل القياس هو الحكم على معلوم بمثل الحكم

الثابت لمعلوم آخر لاشتراكهما في علة الحكم فموضع الحكم الثابت يسمى اصلا وموضع الاخر يسمى فرعا و

المشترك جامعا وعلة وهي اما مستنبطة او منصوصة وقد اطبق اصحابنا على منع العمل بالمستنبطة الا

من شذ وحكى اجماعهم فيه غير واحد منهم وتواتر الاخبار بانكاره عن اهل البيت وبالجملة فتعد

في ضروريات المذهب واما المنصوصة فقد اختلفوا في العمل بها خلافا بينهم فظاهر المرتضى المنع منها وقال المحقق

اذا نص الشرع على العلة وكان هناك شاهد حال يدل على سقوط اعتبار ما عدا تلك العلة في

ثبوت

ثبوت الحكم جاز تعدية الحكم وكان ذلك برهانا وقال العلامة الاقوى عندي ان العلة اذا كانت

منصوصة وعلم وجودها في الفرع كان حجة واحتج في النهاية لذلك بان الاحكام الشرعية تابعة للمصالح

الخفية والشرع كاشف عنها فاذا نص على العلة عرفنا انها الباعثة والموجبة لذلك الحكم فاين

وجدت وجب وجود المعلول ثم حكى عن المانعين الاحتجاج بان قول الشارع حرمت الخمر لكونها مسكرة يحتمل

ان تكون العلة هي الاسكار وان تكون اسكار الخمر بحيث يكون قيد الاضافة الى الخمر معتبرا في العلة

واذا احتمل الامران لم يجز القياس واجاب بالمنع من احتمال اعتبار القيد في العلة فانا نجوز ذلك

لكنا لم نجوز مثله في العقليات حتى يقال الحركة انما اقتضت المتحركية لقيامها بمحل خاص وهو محلها

فالحركة القائمة بغيره لا تكون علة للمتحركية سلمنا امكان كون القيد معتبرا في الجملة لكن العرف يسقط
هذا القيد عن درجة الاعتبار فان قول الاب لابنه لا تاكل هذه الحشيشة لانها سم يقتضي منعه
عن اكل كل حشيشة يكون سما سلمنا عدم ظهور الغاء القيد لكن دليلكم انما يتم فيما اذا قال
الشارع حرمت الخمر لكونها مسكرا اما لو قال علة حرمة الخمر هي الاسكار انتفى ذلك الاحتمال
ثم اورد الاعتراض بان الحركة ان عنيتم بها مقتضى المتحركية فهذا المعنى يمتنع قيامه بدون
المتحركية وان عنيتم بها امرا اخر يتاتى فيه ذلك الاحتمال فهنا لا نسلم انه لا بد في العلة من محل
منفصل قولكم العرف يقتضي الغاء هذا القيد قلنا ذاك العرف بالقرينة وهي شفقة الاب

المانعة

المانعة من تناول المضر فلم قلتم انه في العلة المنصوصة كذلك قولكم لو صح ان العلة هي الاسكار
انتفى ذلك الاحتمال قلنا فهذه الصورة يلزم الاسكار الحرمة اين وجد لكنه ليس بقياس
لان العلم بان الاسكار من حيث هو اسكار يقتضي الحرمة يوجب العلم بثبوت هذا الحكم في كل محاله
ولم يكن العلم بحكم بعض المحال متاخرا عن العلم بالبعض فلم يكن جعل البعض فرعا والاخر اصلا اولى
من العكس فلا يكون هذا قياسا وقال بعد ذلك والتحقيق في هذا الباب ان يقال النزاع
هنا لفظي لان المانع انما منع التعدية به لان قوله حرمت الخمر لكونها مسكرة محتمل لان يكون
في تقدير التعليل بالاسكار المختص بالخمر فلا يتم وان يكون في تقدير التعليل بمطلق الاسكار فيتم

والمثبت يسلم ان التعليل بالاسكار المختص بالخمر غير عام وان التعليل بالمطلق يتم قطعا
انهم متفقون على ذلك ثم النزاع وقع في ان قوله حرمت الخمر لكونها مسكرة هل هو عبارة عن علة
التحريم الاسكار ام لا فيجب ان يجعل البحث في هذا لا في ان النص على العلة هل يقتضي ثبوت الحكم
في جميع مواردها فان ذلك متفق عليه واقول كان العلامة لم يقف على احتجاج المرتضى في
هذا الباب فلذلك حسب ان النزاع فيه بين القوم لفظا وانهم متفقون في المعنى وكلام المرتضى
مصرح بخلاف ظنه فانه احتج على المنع بان علل الشرع انما تنبئ عن الدواعي الى
الفعل او عن وجه المصلحة فيه وقد يشترك الشيئان في صفة واحدة ويكون في احدهما داعية

الى

الى فعله دون الاخر مع ثبوتها فيه وقد يكون مثل المصلحة مفسدة وقد يدعو الشيء الى غيره
في حال دون حال وعلى وجه دون وجه وقدر منه دون قدر قال وهذا باب في الدواعي معروف
ولهذا جاز ان يعطي لوجه الاحسان فقيرا دون فقير ودرهما دون درهم وفي حال دون اخرى
وان كان فيما لم يفعله الوجه الذي لاجله فعلنا بعينه ثم قال واذا صحت هذه الجملة لم يكن في النص
على العلة ما يوجب التخطي والقياس وجرى النص على العلة مجرى النص على الحكم في قصره على
موضعه وليس لاحد ان يقول اذا لم يوجب النص على العلة التخطي كان عبثا وذلك انه يفيدنا ما لم نكن
نعلمه لولاه وهو ما له كان هذا الفعل المعين مصلحة هذا كلامه ودلالته على كون النزاع في

المعنى ظاهرة فلا وجه لدعوى العلامة الاتفاق فيه ثم من جعل الحجة ما ذكره فهو موافق في المعنى فلا
ينبغي ان يعد في المانعين اذا عرفت هذا فاعلم ان الاظهر عندي ما قاله المحقق ووجهه يظهر من تضاعيف
الكلام في هذا المقام ولا نطيل بتقريره واما حجة المرتضى فجوابها ان المتبادر من العلة حيث يشهد الحال
بانتفاء الخصوصية منها تعلق الحكم بها لا بيان الداعي ووجه المصلحة **اصل** ذهب العلامة رحمه الله
وكثير من العامة الى ان تعدية الحكم في نحو ما ذكرناه في النوع الاول الرابع عنه من باب القياس ويسمونه
بالقياس الجلي وانكر ذلك المحقق وجمع من الناس واختلفوا في وجه التعدية فقيل انه دلالة مفهوم ويسمى فحواه
عليه ويسمونه بهذا الاعتبار مفهوم الموافقة لكون حكم غير المذكور فيه موافقا لحكم المذكور ويقابله مفهوم

المخالفة

المخالفة وهو ما يكون المسكوت عنه مخالفا للمذكور في الحكم كمفهوم الشرط والوصف ويسمى هذا دليل الخطاب
فقال الاول لحوى الخطاب ايضا ولحن الخطاب وقال قوم انه منقول عن موضوعه اللغوي الى المنع من انواع الاذى
وهو صريح كلام المحقق حجة الذاهبين الى كونه قياسا انه لو قطع النظر عن المعنى المناسب المشترك
المقصود من الحكم كالاكرام في منع التأفيف وعن كونه آكد في الفرع لما حكم به ولا معنى للقياس الا ذلك
واجيب بان المعنى المناسب انما يعتبر لاثبات الحكم حتى يكون قياسا لو كونه شرطا في دلالة الملفوظ على حكم
المفهوم لغة ولهذا يقول به كل من لا يقول بحجية القياس ولو كان قياسا لما قال به النافي له ورد بانه
لا تنافي للقياس الجلي اعني ما يعرف الحكم فيه بطريق الاولى حتى يقال انه قائل بهذا المفهوم دون القياس

ويحصل ذلك الحجة على من ليس بقياس وحجة النافين القطع بافادة الصيغة في مثله للمعنى المذكور من
غير توقف على استحضار القياس واجيب بان المتوقف على استحضاره هو القياس الشرعي لا الجلي فانه
مما يعرفه كل من يعرف اللغة من غير افتقار الى نظر واجتهاد اذا عرفت ذلك فالحق ما ذكره بعض المحققين
مبحث الاستصحاب
من ان النزاع هنا لفظي لا طائل تحته **اصل** اختلف الناس في استصحاب الحال ومحله ان يثبت
حكم في وقت ثم يجيء وقت آخر ولا يقوم دليل على انتفاء ذلك الحكم فهل يحكم ببقائه على ما كان و
هو الاستصحاب ام يفتقر الحكم به في الوقت الثاني الى دليل المرتضى وجماعة من العامة على الثاني و
يحكى عن المفيد المصير الى الاول وهو اختيار الاكثر وقد مثلوا له بالمتيمم اذا دخل في الصلوة ثم

راى

راى الماء في اثنائها فالاتفاق واقع على وجوب المضي فيها قبل الرؤية فهل يستمر على فعلها بعده
استصحابا للحال الاول ام يستانفها بالوضوء فمن قال بالاستصحاب قال بالاول ومن اطرحه قال
بالثاني احتج المرتضى بان في استصحاب الحال جمعا بين حالين في حكم من غير دلالة لان الحالين مختلفان
من حيث كان غير واجد الماء في احديهما وواجدا له في الاخرى فكيف يسوى بين الحالين من غير دلالة
قال واذا كنا قد اثبتنا الحكم في الحالة الاولى بدليل فالواجب ان ننظر فان كان الدليل يتناول
الحالين سوينا بينهما فيه وليس هيهنا استصحاب وان كان تناول الدليل انما هو الحالة الاولى فقط
والثانية عارية من دليل فلا يجوز اثبات مثل الحكم لها من غير دليل وجرت هذه الحالة مع الخلو من

الدليل يجري الاولى لو حصلت ولا لزم ذلك انحصار اثبات الحكم للاولى الا بدليل فكذلك الثانية ثم
اورد سؤالا حاصله ان ثبوت الحكم في الحالة الاولى يقتضي استمراره الا لمانع اذ لو لم يجب ذلك
لم يعلم استمرار الاحكام في موضع وحدوث الحوادث لا يمنع من ذلك الا يمنع حركة الفلك وما جرى مجراه
من الحوادث يجب سحب الحال ما لم يمنع مانع واجاب بانه لا يبعد اعتبار الدليل الدال على ثبوت الحكم
في الحالة الاولى وكيفية اثباته وهل يثبت ذلك فيها لوقت واحد او على سبيل الاستمرار وهل يثبت
بشرط امر اخر ولم يشترط الوقف علمنا ان الحكم الثابت في الحالة الاولى انما يثبت بشرط فقد الماء ولما
في الحالة الثانية موجود واتفقت الامة على ثبوته في الاولى واختلفت في الثانية فالحال الثاني

وعن

وقد ثبت في العقول ان من شاهد زيدا في الدار ثم غاب عنه لا يحسن اعتقاد استمرار كونه في الدار
الا بدليل متجدد وصار كونه في الدار في الثاني وقد زالت الرؤية بمنزلة كونه عمرو فيها مع فقد الرؤية
فاما القضاء بان حركة الفلك وما جرى مجراها لا يمنع من استمرار الاحكام فذلك معلوم بالادلة وعلى
من ادعى ان رؤية الماء تغير الحكم الكلي لزمه قال ومثل ذلك يجب في الحال فان لا يقطع بخبر من اخبرنا
عن مكة وما جرى مجراها من البلدان على استمرار وجودها وذلك انه لا بد للقطع على الاستمرار من دليل
اما عادة او ما يقوم مقامها ولو كان البلد الذي اخبرنا عنه على ساحل البحر لجوزنا زوال الكعبة
الا ان يمنع من ذلك الخبر متواتر والدليل على ذلك كله لا بد منه حجة لقول الاخر وجوه الاول ان

المقتضي للحكم الاول ثابت والعارض لا يصلح رافعا له فيجب الحكم بثبوته في الثاني اما ان المقتضي للحكم الاول
ثابت فلانا نتكلم على هذا التقدير واما ان العارض لا يصلح رافعا فلان العارض انما هو احتمال
تجدد ما يوجب زوال الحكم لكن احتمال ذلك معارض باحتمال عدمه فيكون كل واحد منهما مدفوعا
بمقابله فيبقى الحكم الثابت سليما عن رافع الثاني ان الثابت اولا قابل للثبوت ثانيا والا لانقلب من الامكان
الذاتي الى الاستحالة فيجب ان يكون في الزمان الثاني جائز الثبوت كما كان اولا فلا ينعدم الا لمؤثر
لاستحالة خروج الممكن من احد طرفيه الى الاخر لا لمؤثر فاذا كان التقدير تقدير عدم العلم بالمؤثر
يكون بقاؤه ارجح من عدمه في اعتقاد المجتهد والعمل بالراجح واجب الثالث ان الفقهاء عملوا باستصحاب

الحال

الحال في كثير من المسائل والموجب للعمل هناك موجود في صور الخلاف في ذلك كمسألة من تيقن
الطهارة وشك في الحدث فانه يعمل على يقينه وكذلك العكس ومن تيقن طهارة ثوبه في حال بنى على ذلك
حتى يعلم خلافها ومن شهد بشهادة بنى على بقائها حتى يعلم رافعها ومن غاب غيبة منقطعة
حكم ببقاء انكحته ولم يقسم امواله وعزل نصيبه في المواريث وما
ذاك الا لاستصحاب حال حيوته وهذه العلة موجودة في مواضع الاستصحاب فيجب العمل به الرابع
ان العلماء مطبقون على وجوب ابقاء الحكم مع عدم الدلالة الشرعية على ما يقتضيه البراءة الاصلية و
لا معنى للاستصحاب الا هذا اذا تقرر ذلك فاعلم ان المحقق ذكر في اول كلامه ان العمل بالاستصحاب محكي

عن المقيد وقال ابن الحاجب واحتج لهذه الوجوه الاربعة ثم ذكر حجة المانع والجواب عنها وقال العلامة في
والذي نختاره نحن ان ننظر في الدليل المقتضي لثبوت الحكم فان كان يقتضيه مطلقا وجب القضاء باستمرار الحكم
كعقد النكاح مثلا فانه يوجب حل الوطي مطلقا فاذا وقع الطلاق في الالفاظ التي يقع بها الطلاق كقوله انت
خلية وبرية فان المستدل على ان الطلاق لا يقع بها لو قال حل الوطي ثابت قبل التلفظ بهذه فيجب ان
يكون ثابتا بعدها لكان استدلالا صحيحا لان المقتضي للتحليل وهو العقد اقتضاه مطلقا ولا نعلم ان
الالفاظ المذكورة رافعة لذلك الاقتضاء فيكون الحكم ثابتا عملا بالمقتضي لا يقال المقتضي هو العقد
ولم يثبت انه باق فلم يثبت الحكم لانا نقول وقوع العقد اقتضى حل الوطي لا مقيدا بوقت فلزم دوام
الحل

الحل نظرا الى وقوع المقتضي لا الى دوامه فيجب ان يثبت الحل حتى يثبت الرافع فان كان الخصم يعني
بالاستصحاب ما اشرنا اليه فليس ذلك عملا بغير دليل وان كان يعني به امرا وراء ذلك فنحن مضربون
عنه وهذا الكلام جيد لكنه عند التحقيق رجوع عما اختاره اولا ومصير الى القول الاخر كما يرشد
تمثيله لموضع النزاع بمسألة المتيمم وبفصح عنه حجة المرتضى فكانه رحمه الله استشعر ما يرد على احتجاجه
من المناقشة فاستدرك بهذا الكلام وقد اختار في المعتبر قول المرتضى وهو الاقرب

المطلب التاسع في الاجتهاد والتقليد

اصل الاجتهاد في اللغة تحمل الجهد وهو المشقة في امر يقال
اجتهد في حمل الثقيل ولا يقال ذلك في الحقير واما في الاصطلاح فهو استفراغ الفقيه وسعه في

تحصيل الظن بحكم شرعي وقد اختلف الناس في قبوله للتجزية بمعنى جريانه في بعض المسائل دون
بعض وذلك بان يحصل للعالم ما هو مناط الاجتهاد في بعض المسائل فقط فله حينئذ ان يجتهد فيها او لا
ذهب العلامة في كتب والشهيد في الذكرى والدروس ووالدي في جملة من كتبه وجمع من العامة الى
الاول وصار قوم الى الثاني حجة الاولين انه اذا اطلع على دليل مسألة بالاستقصاء فقد ساوى
المجتهد المطلق في تلك المسألة وعدم علمه بادلة غيرها لا مدخل له فيها وح فكما جاز لذاك الاجتهاد
فيها فكذا هذا احتج الاخرون بان كل ما يقدر جهله يجوز تعلقه بالحكم المفروض فلا يحصل له الظن
بعدم المانع من مقتضى ما يعلمه من الدليل واجاب الاولون بان المفروض حصول جميع ما هو دليل في تلك المسألة

بحيث وحيث يحصل التجزي المذكور يخرج عن الفرض والتحقيق عندي في هذا المقام ان قدرة
الاقتدار على استنباط بعض المسائل دون بعض على وجه يساوي استنباط المجتهد المطلق لها
غير ممتنع ولكن التمسك في جواز الاعتماد على هذا الاستنباط بالمساواة لنظر المجتهد قياس لا نقول
به نعم لو علم ان العلة في العمل بظن المجتهد المطلق هي قدرته على استنباط المسألة امكن الالحاق
من باب منصوص العلة ولكن الشان في العلم بالعلة لفقد النص عليها ومن الجائز ان يكون هي قدرته
على استنباط المسائل كلها بل هذا اولى بالاعتبار من حيث ان عموم القدرة انما هو لكمال القوة
ولا شك ان القوة الكاملة ابعد عن احتمال الخطاء من الناقصة فكيف يستويان سلمنا ولكن

قوله ان كانت ان الظن الحاصل اكثر ارجح كما انه لا حجية المذكورة بالنسبة الى معظم مجتهد الكل سلمنا ولو سلم ان ثبوت حجية الظن بالظن يستلزم المقدور سلمنا

القول في اعتماد ظن المجتهد المطلق انما هو على دليل قطعي وهو اجماع الامة عليه وقضاء الضرورة

به وانقطع بتصور في موضع النزاع ان يحصل دليل قطعي يدل على مساواة التجزي للاجتهاد المطلق ولعلها

المتجزي عليه بفحوى الدور لا ينحصر في مسئلة التجزي ونعلق بالظن في العمل بالظن ورجوعه في ذلك

الى فتوى المجتهد المطلق وان كان ممكنا لكنه خلاف المراد اذ الفرض انه اتى ابتداء بالمجتهد وهذا

الحاق له بالمقلد بجلب الغايب وان كان في الفرض كانا بالاجتهاد ومع ذلك الحكم في نفسه مستبعد لافضائه

ثبوت الواسطة بين اخذ الحكم بالاستنباط والرجوع فيه الى التقليد وان ثبت ولم يكن بالتقليد والاجتهاد

وهو غير معروف **اصل** والاجتهاد المطلق شرايط يتوقف عليها وهي بالاجمال ان يعرف جميع ما يتوقف

عليه

عليه اقامة الادلة على المسائل الشرعية الفرعية وبالتفصيل ان يعلم من اللغة ومعاني الالفاظ العرفية

ما يتوقف عليه استنباط الاحكام من الكتاب والسنة ولو بالرجوع الى الكتب المعتمدة ويدخل فيه ذلك معرفة

النحو والصرف ومن الكتاب قدر ما يتعلق بالاحكام بان يكون عالما بمواقعها ويتمكن عند الحاجة من الرجوع

اليها ولو في كتب الاستدلال ومن السنة الاحاديث المتعلقة بالاحكام بان يكون عنده من الاصول

الصحيحة ما يجمعها ويعرف موقع كل باب بحيث يتمكن من الرجوع اليها وان يعلم احوال الرواة في الجرح والتعديل

ولو بالمراجعة وان يعرف مواقع الاجماع ليتحرز من مخالفته وان يكون عالما بالمطالب الاصولية من احكام

الاوامر والنواهي والعموم والخصوص الى غير ذلك من مقاصده التي يتوقف الاستنباط عليها وقد

ام العلوم المجتهدكما نبه عليه بعض المحققين ولا بد ان يكون ذلك بطريق الاستدلال على كل

منها لما فيها من الاختلاف لا كما يتوهمه القاصرون وان يعرف شرايط البرهان الامتناع الاستدلال

بدونها الا من فان بقوة قدسية تغنيه عن ذلك وان يكون له ملكة مستقيمة وقوة ادراك يقتدر

بها على اقتناص الفروع من الاصول ورد الجزئيات الى قواعدها والترجيح في موضع التعارض عرف

هذا وقد علم ان جماعة من الاصحاب وغيرهم عدوا في الشرايط معرفة ما يتوقف عليه العلم بالشارع من حدوث

العالم وافتقاره الى صانع موصوف بما يجب ومنزه عما يمتنع باعث للانبياء مصدق اياهم بالمعجزات كل

ذلك بالدليل الاجمالي وان لم يقدر على التفصيل كما هو دأب المتبحرين في علم الكلام ونازعهم

في ذلك

في ذلك بعض المحققين بان هذا من لوازم الاجتهاد وتوابعه لا من مقدماته وشرايطه وهو حسن مع

ان ذلك لا يختص بالمجتهد ان هو شرط الايمان واما معرفته فروع الفقه فلا يتوقف عليها اصل الاجتهاد

لكنها قد صارت في هذا الزمان طريقا لتحصيلها الدربة فيه ويعين على الوصول اليه وما يلهج به | لیچ موس شدن کرز

جملة او تجاهلا بعض اهل العصر من توقف الاجتهاد المطلق على امور زايدة ما ذكرناه من الحاجة

الى تشهيد المبتهجين والفتاوى التي تقتضي الضرورة من الدين بكذبها **اصل** اتفق جمهور

من المسلمين على ان المصيب من المجتهدين المختلفين في العقليات التي وقع التكليف بها واحد والاخر

مخطئ آثم لان الله كلفنا بالعلم ونصب عليه دليلا فالمخطئ له مقصر فيبقى في العهدة ويخالف في

ذلك شذوذ من اهل الخلاف وهو محكي عن الضعفاء واما الاحكام الشرعية فان كان عليها دليل قاطع
فالمصيب فيها ايضا واحد والمخطئ غير معذور وان كانت مما يفتقر الى النظر والاجتهاد فالواجب على المجتهد
استفراغ الوسع فيها ولا اثم عليه حتى خطأ بعد خلاف بعد بابه ثم اختلف الناس في التصويب فقيل كل
مجتهد مصيب بمعنى ان لا حكم معينا لله فيها بل حكم الله فيها تابع لنظر المجتهد فما ظنه فيها كل مجتهد
فهو حكم الله فيها في حقه وحق مقلده وقيل ان المصيب فيها واحد لان لله تعالى فيها حكما معينا فمن اصابه
فهو مصيب وغيره مخطئ معذور وهذا القول هو الاقرب الى الصواب وقد حمله العلامة في نهايته رأي
الامامية وهو يؤذن بعدم الخلاف بينهم فيه وكيف كان فلا اثر للبحث في ذلك بعد عدم الثمرة كثير

طائل

طائل فلا جرم كان ترك الاشتغال به غير بعيد عما فيها من الاشكال والوفق لمقتضى الحال **اصل**
والتقليد هو العمل بقول الغير من غير حجة كاخذ العامي والمجتهد بقول مثله وعلى هذا فالرجوع الى الرسول
مثلا ليس تقليدا له وكذا رجوع العامي الى المفتي لقيام الحجة في الاول بالمعجزة وفي الثاني بما سنذكر
هذا بالنظر الى اصل الاستعمال والا فلا ريب في تسمية اخذ المقلد العامي بقول المفتي تقليدا
في العرف وهو ظاهر اذا تقرر هذا فاكثر العلماء على جواز التقليد لمن لم يبلغ درجة الاجتهاد سواء
كان عاميا او عالما بطرف من العلوم وعزي في الذكرى الى بعض قدماء الاصحاب وفقهاء حلب منعهم
القول بوجوب الاستدلال على العوام وانهم اكتفوا فيه بمعرفة الاجماع الحاصل من مناقشة العلماء

عند الحاجة الى الوقائع او النص الظاهر او ان الاصل في المنافع الاباحة وفي المضار الحرمة مع
ضعف مسالكهم في نفسه ودلالته والنص مخصوص وضعف هذا القول ظاهر وقد حكي غير واحد من الاصحاب
اتفاق العلماء على الاذن للعوام في الاستفتاء من غير تناكر واحتجوا مع ذلك بانه لو وجب على العوام
النظر في ادلة المسائل الفقهية لكان ذلك اما قبل وقوع الحادثة او عندها والقسمان باطلان اما قبلها
فللاجماع ولانه يؤدي الى استيعاب وقته بالنظر في ذلك فيؤدي الى الضرر بامر المعاش المضطر اليه و
اما عند نزول الواقعة فلان ذلك متعذر لاستحالة اتصاف كل عامي عند نزول الحادثة بصفة المجتهدين
وبالجملة فهذا الحكم لاجمال التوقف فيه **اصل** والحق منع التقليد في اصول العقائد وهو قول جمهور علماء

الاسلام

الاسلام الا من شذ من اهل الخلاف والبرهان الواضح قائم على خلافه فلا التفات اليه اذا عرفت هذا فاعلم
ان المحقق بعد مصيره الى المنع في هذا الاصل وذكره الاحتجاج عليه قال واذا ثبت انه غير جائز فهل هذا
الخطأ موضوع عنه قال شيخنا ابو جعفر نعم وخالفه الاكثرون واحتج باتفاق فقهاء الامصار على الحكم
بشهادة العامي مع العلم بكونه لا يعلم تحرير العقائد بالادلة القاطعة لا يقال قبول الشهادة انما كان لانهم
يعرفون اوائل الادلة وهو سهل المأخذ لانا نقول ان كان ذلك حاصلا لكل مكلف لم يبق من يوصف
بالمؤاخذة فيحصل الغرض وهو سقوط الاثم وان لم يكن معلوما لكل مكلف لزم ان يكون الحكم بالشهادة
موقوفا على العلم بحصول تلك الادلة للشاهد ونحن لم نكن في ذلك الحال ولان النبي كان يحكم باسلام الاعرابي من

غير ان يعترض عليه ادلة الكلام ولا يلزمه بها بل يامره بتعلم الامور الشرعية اللازمة له كالصلوة و

ما اشبهها وفي هذا الكلام اشعار بقبول المحقق لموافقة الشيخ على ما حكاه عنه او تردده فيه مع

انه ليس بشيء لان تحرير الادلة بالعبارات المصطلح عليها ودفع الشبهة الواردة فيها ليس بلازم بل اللازم

معرفة الدليل الاجمالي بحيث يوجب الطمأنينة وهذا يحصل بايسر نظر لاهل العلم ... الشهاد

على استعلام المعرفة ولم يكن النبي يعرض الدليل على الاعرابي المسلم اذا كانوا يعلمون منهم العلم

الفهم كما قال الاعرابي البعرة تدل على البعير واثر الاقدام على المسير سماء ذات ابراج وارض ذات فجاج

لا تدل على اللطيف الخبير اصل ويعتبر في المفتي الذي يرجع اليه المقلد مع الاجتهاد ان يكون

مؤمنا

مؤمنا عدلا وفي صحة رجوع المقلد اليه علمه بتحصيل الشرايط فيه اما بالمخالطة المطلعة او بالاخبار

المتواترة او بالقرائن الكثيرة المتعاضدة او بشهادة العدلين العارفين لان تلك حجة شرعية الا

ان اجتماع شرايط الفتوى في هذا الموضع عزيز الوجود كما لا يخفى على المتامل ونظير ذلك الاصحاب

هنا نوع اختلاف فان العلامة قال في يب لا يشترط في المستفتي علمه بصحة اجتهاد المفتي لقوله تعالى

فاسئلوا اهل الذكر من غير تقييد بل يجب عليه ان يقلد من يغلب على ظنه انه من اهل الاجتهاد والورع

وانما يحصل له هذا الظن برؤيته له منتصبا للفتوى بمشهد من الخلق واجماع المسلمين على استفتائه و

تعظيمه وقال المحقق ولا يكفي العامي بمشاهدة المفتي متصدرا ولا داعيا الى نفسه ولا مدعيا ولا اقبال

العامة عليه ولا اتصافه بالزهد والتورع فانه قد يكون غالطا في نفسه او مغالطا بل لا بد له من

الاشتهار بالشرائط المعتبرة من ممارسته وعدالته للعلماء وشهادتهم له باستحقاق الكلام في

منصب الفتوى وبلوغه اياه والاختلاف بين هذين

كما نرى وكلام المحقق هو الاقوى ووجهه واضح لاحتياج الى البيان واحتجاج العلامة بالاية على ما صار اليه

مردود اما اولا فلمنع العموم فيها وقد نبه عليه في النهاية واما ثانيا فلانه على تقدير العموم لا بد من

تخصيص اهل الذكر بمن جمع شرائط الفتوى بالنظر الى سؤال الاستفتاء للاتفاق على عدم وجوب استفتاء

غيره بل على عدم جوازه ووجه ذلك قد مر من العلم بحصول الشرائط او ما يقوم مقام العلم وهو شهادة العدلين

ويظهر من كلام المرتضى الموافقة للمحقق حيث قال والعامي طريق الى معرفة صفة من يجب عليه ان يستفتيه

لما

لانه يعلم بالمخالطة والاخبار المتواترة حال العلماء في البلد الذي يسكنه ورتبتهم في العلم والصيانة

والديانة ثم قال ... في هذه الجملة قول من يبطل الفتيا بان يقول كيف يعلمه عالما وهو لا يعلم شيئا من

علومه لانا نعلم اعلم الناس بالتجارة والصياغة في البلد وان لم نعلم شيئا من التجارة والصياغة و

كذلك العلم بالنحو واللغة ونعرف الادباء اعرفهم فاعلم ان الحكم بالتقليد مع اتحاد المفتي ظاهر وكذا

مع التعدد والاتفاق في الفتوى واما مع الاختلاف فان علم استواؤهم في المعرفة والعدالة

تخير المستفتي في تقليد ايهم شاء وان كان بعضهم ارجح في العلم والعدالة من بعض تعين عليه تقليده

وهو قول الاصحاب الذين وصل الينا كلامهم وحجتهم عليه ان الثقة بقول الاعلم اقرب واوكد وحكى

عن بعض القول بالتخيير هنا ايضا والاعتماد على ما عليه الاصحاب ولو رجح بعضهم بالعلم وبعضهم بالورع

قال المحقق يقدم الاعلم لان الفتوى يستفاد من العلم لا من الورع والقدر الذى عنده من الورع يحجزه عن

الفتوى بما لا يعلم فلا اعتبار برجحان ورع الاخر وهو حسن **اصل** ذهب العلامة فى التهذيب الى جواز

بناء المجتهد فى الفتوى بالحكم على الاجتهاد السابق ومنع ذلك المحقق فعدّ فى شرايط تسويغ الفتوى

ان يكون المفتى بحيث اذا سئل عن لمية الحكم فى كل واقعة يفتى بها اتى به وبجميع اصوله التى يبنى عليها

وقال فى موضع آخر اذا افتى المجتهد عن نظر فى واقعة ثم وقعت بها فى وقت آخر فان كان ذاكرا لدليلها

جازله الفتوى وان نسيه افتقر الى استيناف نظر فان ادى نظره الى الاول فلا كلام وان خالفه

وجب

وجب الفتوى بالاخير ولا ريب ان ما ذكره المحقق اولى غير ان ما ذهب اليه العلامة متوجه لا بالتقريب

على المجتهد تحصيل الحكم بالاجتهاد وقد حصل ووجوب الاستيناف عليه يتوقف على الدليل

وليس بظاهر **اصل** لا نعرف خلافا فى عدم اشتراط مشافهة المفتى فى العمل بقوله بل يجوز بالرواية

عنه ما دام حيا واحتجوا لذلك بالاجماع على جواز رجوع الحائض الى الزوج العامى اذا روى عن المفتى

ويلزم المصير الى السماع منه وهل يجوز العمل بالرواية عن الميت فى زماننا ظاهر الاصحاب الاطباق على عدمه ومن

اهل الخلاف من اجازه والحجة المذكورة للمنع وكلام الاصحاب على ما وصل الينا ردية جدا لا يحتمل ان نذكر

ويمكن الاحتجاج له بان التقليد انما ساغ للاجماع المنقول سابقا وللزوم الحرج الشديد والعسر بتكليف

بالاجتهاد وكلا الوجهين لا يصلح دليلا فى موضع النزاع لان حكاية الاجماع صريحة فى الاختصاص

بتقليد الاحياء والحرج والعسر يندفعان بتسويغ التقليد فى الجملة على ان القول بالجواز قليل الجدوى على

اصولنا لان المسألة اجتهادية وفرض العامى فيها الرجوع الى فتوى المجتهد وحينئذ فالقائل بالجواز ان كان

ميتا فالرجوع الى فتواه فيها دور ظاهر وان كان حيا فاتباعه فيها والعمل بفتاوى الموتى فى غيرها

بعيد عن الاعتبار غالبا مخالف لما يظهر من اتفاق علمائنا رضوان الله عليهم على المنع من الرجوع الى فتوى

الميت مع وجود المجتهد الحى بل قد حكى الاجماع فيه صريحا بعض الاصحاب **خاتمة** فى التعادل والترجيح

تعادل الامارتين اى الدليلين الظنيين عند المجتهد يقتضى تخييره فى العمل باحدهما لانه فى ذلك

لا يجب

الاصحاب مخالفا وعليه اكثر اهل الخلاف ومنهم من حكم بتساقطهما والرجوع الى البراءة الاصلية

وانما يحصل التعادل مع الياس من الترجيح بكل وجه لوجوب المصير اليه ولا عند التعارض وعدم

امكان الجمع ولما كان تعارض الادلة الظنية منحصرا عندنا فى الاخبار لا جرم كان تحقيق الترجيح كلها

راجعة اليها وهى كثيرة منها الترجيح بالسند ويحصل بامور الاول كثرة الرواة كان يكون رواة

احدهما اكثر عددا من رواة الاخر فيرجح ما رواته اكثر لقوة الظن اذ العدد الاكثر ابعد

عن الخطاء من الاقل ولان كل واحد يفيد ظنا فاذا انضم الى غيره قوى حتى ينتهى الى التواتر

المفيد لليقين الثانى رجحان راوى احدهما على راوى الاخر فى وصف يغلب معه ظن الصدق كالثقة

والفطنه والورع والعلم والضبط قال المحقق ثم الشيخ بالضابط والاضبط والعالم والاعلم محتجا

بان الطايفه قدمت ما رواه محمد بن مسلم وبريد بن معويه والفضيل بن يسار ونظائرهم على من ليس له

حالهم قال ويمكن ان يحتج لذلك بان رواية العالم والاعلم ابعد من احتمال الخطا وانسب لنقل الحديث على وجهه

فكانت اولى الثالث قله الوسايط وهو علو الاسناد فيرجح العالي لان احتمال الغلط وغيره من وجوه

الخلل فيه اقل قال العلامه في بحر علو الاسناد وان كان راجحا من حيث انه كلما كانت الرواة اقل كان

احتمال الغلط والكذب اقل الا انه مرجوح باعتبار ندوره وايضا فان احتمال الخطاء والغلط في

العدد الاقل انما يكون اقل لو اتحدت اشخاص الرواة في الخبرين وتساووا في الصفات اما اذا تعددت

اوكانت

اوكانت صفات الاكثر اكثر فلا وهذا الكلام ليس بشي لان تاثير الندور في فضله غير معقول واشتراط

[illegible]

الاتحاد والتساوي في الصفات مستدرك لان المفروض في باب الترجيح استيثار احد الدليلين بجهة الترجيح

وهو انما يكون مع الاستواء في ما عداها اذ لو وجد مع الاخر ما يساويها او يرجح عليها لم يعقل

الترجيح بها وبالجملة فهذا في غاية الظهور ومنها الترجيح باعتبار الرواية فيرجح المروي باللفظ المعصوم

على المروي بمعناه وحكى المحقق عن الشيخ انه قال اذا روى احد الراويين اللفظ والاخر المعنى وتعاضدا

فان كان راوي المعنى معروفا بالضبط والمعرفه فلا ترجيح وان لم يوثق منه بذلك ينبغي ان يوخذ المروي

لفظا ثم قال المحقق وهذا حق لانه ابعد من الزلل والعجب منه كيف يصح من الشيخ بالتفصيل الذي حكاه عنه

مع ان صحة الرواية بالمعنى مشروطة بالضبط والمعرفه وتعليله ترجيح اللفظ بانه ابعد من الزلل يقتضيه

مطلقا مع عدم الضبط والمعرفه في راوي المعنى كما شرطه الشيخ ومنها الترجيح بالنظر الى المتن وهو من وجوه

احدها ان يكون لفظ احد الخبرين فصيحا والاخر ركيكا بعيدا عن الاستعمال فيرجح الفصيح ظاهرا واما

الافصح فلا يرجح على الفصيح خلافا للعلامه في بيان ان المتكلم الفصيح لا يجب ان يكون كل كلامه افصح وثانيها

ان يكون كذلك الا انه في احدهما بان يعتقد جهات كان يكون اقوى ولا يوجد مثله في الاخر فيرجح

منكرا الدلاله ومن امثلته ما جاء في بعض اخبار التفصيل في سعة دخول الوقت من قوله فصل وان لم

فعد ولذلك خالف رسول الله وثالثها ان يكون مدلول اللفظ في احدهما حقيقة وفي الاخر مجازا وليس

بينا البته فيرجح ذو الحقيقة او يكون منهما مجازا لكن يصح التجوز احق العلاقة في احدهما اشهر واقوى

واظهر منه في الاخرى فيرجح الاشهر والاقوى والاظهر ورابعها ان يكون دلالة احدهما على المراد

منه غير محتاجة الى توسط امر اخر ودلالة الاخر موقوفة عليه فيرجح غير المحتاج وقد ذكر لهذا هنا وجوها

اخر كثيره والمقبول منها داخل في عموم ما ذكرناه وان كان في كلام الكل مفردا بالذكر كترجيح العام الذي

لم يخصص والمطلق الذي لم يقيد على المخصص والمقيد وكترجيح ما فيه تعرض للعلة على ما اقتصر فيه على

الحكم وترجيح ما يكون اللفظ فيه اقل احتمالا على ما هو اكثر كالمشترك بين معنيين على المشترك بين ثلاثة

معان ووجه دخولها في ما ذكرناه ان الاول يرجع الى ترجيح الحقيقة على المجاز والثاني الى ترجيح الاقوى

دلالة على الاضعف لان التعليل يفيد تقوية الحكم وكذا الثالث ومنها الترجيح بالامور الخارجة

وهي اربعة الاول اعتضاد احدهما بدليل اخر فانه يرجح به على ما لا يوجد دليل الثاني عمل اكثر السلف

باحدهما فيرجح به على الاخر قال المحقق اذا عمل اكثر الطائفة على احدى الروايتين كانت اولى

اذا جوزنا كون الامام في جملتهم لان الكثرة امارة الرجحان والعمل بالراجح واجب الثالث مخالفة

احدهما للاصل وموافقة الاخر له فيرجح المخالف عند العلامة واكثر العامة وذهب بعضهم الى

ترجيح الموافق وهو اختيار الشيخ رحمه الله الاول وجهان احدهما ان المخالف للاصل ويعبرون عنه

بالناقل يستفاد منه ما لا يعلم الا منه والموافق ويسمونه بالمقرر حكمه معلوم بالعقل فكان اعتبار

الاول

الاول اولى والثاني ان العمل بالناقل يقتضي تقليل النسخ لانه يزيل حكم العقل فقط بخلاف المقرر فانه

يوجب تكثيره لانه يزيل حكم الناقل بعد ازالة الناقل حكم العقل وحجة الثاني ان حمل الحديث على

ما لا يستفاد الا من الشرع اولى من حمله على ما يستقل العقل بمعرفته اذ فائدة التاسيس اقوى من فائدة

التاكيد وحمل كلام الشارع على الاكثر فائدة اولى والحكم بترجيح الناقل يستلزم الحكم بتقديم المقرر

عليه وذلك يقتضي كونه واردا حيث لا حاجة اليه لان مضمونه معلوم اذ ذاك بالعقل ولا يفيد سوى

التاكيد وفيه نظر وجه بخلاف ما اذا جعلنا المقرر فان ترجيحه يقتضي تقديم الناقل عليه فيكون

كل منهما واردا في موضع الحاجة اما الناقل فظ واما المقرر فلوروده بعد فيوشك ما نقله الناقل

فيكون هذا اولى وكلنا المجيب لا ينهض باثبات المدعى قال المحقق بعد نقله والتحقيق في حاصل الجواب ويعم ما قال الحق

انه اما ان يكون الخبران عن الرسول او عن الائمة عليهم السلام فان كان عن النبي وعلم التاريخ يجب البعض منسوخا كان متضا ... بالمجمل

ان يكون احدهما ناسخا ويحتمل ان يكون منسوخا وان كان عن الائمة عليهم السلم وجب القول بالتخيير سواء علم تاريخهما

او جهل لان شرائط الترجيح مفقودة هنا والنسخ لا يكون بعد النبي الرابع ان يكون احدهما على الفا

الخلاف والاخر موافقا فيرجح المخالف لاحتمال التقية في الموافق وقد حكى المحقق عن الشيخ انه قال اذا

تساوت الروايتان في العدالة والعدد عمل بابعدهما من قول العامة ثم قال المحقق والظاهر ان احتجاجه في ذلك

برواية رويت عن الصادق وهو اثبات لمسالة علمية بخبر واحد ولا يخفى عليك ما فيه مع انه قد طعن فيه فضلاء

من الشيعة

... التشكيك في المعتمد غيره فان احتج بان الابعد لا يحتمل الا الفتوى والموافق للعامة يحتمل التقية فوجب الرجوع

الى ما لا يحتمل قلنا لا نسلم انه لا يحتمل الا الفتوى لانه كما جاز الفتوى لمصلحة يراها الامام كذلك يجوز الفتوى

بما يحتمل التاويل مراعاة لمصلحة يعلمها الامام وان كنا لا نعلمها فان قال ذلك يسد باب العمل بالحديث قلنا انما

نصير الى ذلك على تقدير التعارض وحصول مانع يمنع من العمل لا مطلقا فلم يلزم سد باب العمل هذا كلامه وهو ضعيف

اما اولا فلان رد الاستدلال بالخبر بانه اثبات لمسالة علمية بخبر واحد ليس بجيد اذ لا مانع من اثبات مسائل

بالخبر المعتبر من الاحاد ونحن نطالبه بدليل منعه نعم هذا الخبر الذي اشار اليه لم يثبت صحته فلا

حجة واما ثانيا فلان الاحتمال لا في ما يحتمل التاويل وان كان محتملا الا ان احتمال التقية على ما هو

المعلوم من احوال الائمة عليهم السلم اقرب واظهر وبالجملة فكلام الشيخ في الترجيح عندي هو الحق

تمت الكتاب بعون الملك الوهاب بيد اقل الطلاب العبد الجاني مهدي الاصفهاني ... في كتابة هذا الكتاب

في اواخر السن الاول ... ان يبلغه الى السن الكبير ويوفقه لان ينتفع به